3 1761 04491 8282

# er Inhalt und die Bedeutung des Begriffs der Idee in Hegels System.

**Ein Beitrag zur Würdigung und Kritik des Denkers.**

Inaugural-Dissertation

der hohen philosophischen Fakultät der Universität Jena zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt von

**Julius Eßlen**
aus Grevenmacher.

Grevenmacher
Obermosel-Zeitung, Eßlensche Druckerei
1911

B
2948
E76
1911
c. 1
ROBA

# Der Inhalt und die Bedeutung des Begriffs der Idee in Hegels System.

**Ein Beitrag zur Würdigung und Kritik des Denkers.**

Inaugural-Dissertation

der hohen philosophischen Fakultät der Universität Jena zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt von

**Julius Eßlen**

aus Grevenmacher.

Grevenmacher
Obermosel-Zeitung, Eßlensche Druckerei
1911

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor D. Dr. R. Eucken.

**Jena,** den 18. Februar 1911.

Professor Dr. **Cartellieri.**
d. Z. Dekan.

LIBRARY
JUN 11 1996
UNIVERSITY OF TORONTO

# Einleitung.

Hegels Philosophie, die wie sie einst aus dem Ganzen des deutschen Geisteslebens herausgewachsen war in einer Zeit des Dranges nach Steigerung des menschlichen Vermögens, des Gegensatzes zur Aufklärung und der Belebung einer reichen Anschauung auf den Hauptgebieten des Lebens, (Dilthey, Jugendgeschichte Hegels 1905 S. 58 ff.) auch selbst wieder mit unvergleichlicher Stärke die geistige Lage ihrer Zeit beeinflußt hatte, schien seit langem aus eigener Kraft keine Anhänger mehr gewinnen und trotz aller verborgenen Nachwirkungen keine geistige Bewegung mehr hervorrufen zu können. Aber die philosophische Entwicklung der letzten Jahre kam in selbstständigem Durchdenken der Probleme und sachlicher Weiterführung dargebotener Lösungen Hegel wieder näher und heute redet man ohne Zögern von der Erneuerung des Hegelianismus. (Windelband, Erneuerung des Hegelianismus 1910.) Die schärfere Abhebung einer transzendentalen Methode von der psychologischen Erklärung, der Kampf gegen allen Psychologismus, die erneute Hereinziehung der anderen Lebensgebiete wie Religion, Recht, Geschichte usw. in eine philosophische Betrachtungsweise, die philosophische Behandlung der ganzen geistigen Kulturgestaltung, das Drängen nach einem systematischen Aufbau der Philosophie und der Wunsch, zu einer einheitlichen Weltanschauung zu gelangen, können als die Haupttriebfedern einer Wiederbelebung Hegels angesehen werden. Dazu kommt der Intellektualismus, der vielen allein die Gewähr der Wissenschaftlichkeit zu bieten scheint, wenn die Philosophie nun einmal die ganze Weite geistiger Erfahrung in den Bereich ihrer Arbeit hineinziehen soll. Doch nicht bloß Philosophen nehmen Hegels Gedanken wieder auf, auch die Vertreter anderer Geisteswissenschaften, denen seine Lehre von der Einheit des Einzelnen mit dem Weltgeist, seine philosophische Auffassung der Kulturentwicklung (J. Kohler,

Lehrbuch der Rechtsphiloſophie 1909) oder ſeine Behandlung der Geſchichte als Ideengeſtaltung (W. Köhler, Idee und Perſönlichkeit in der Kirchengeſchichte 1910) Anknüpfungspunkte bieten, berufen ſich auf ihn. So ſind die Beziehungen zwiſchen Hegel und der Gegenwart recht mannigfaltig und zahlreich geworden.

Aber darüber, wieviel Wahrheitsgehalt ſeine Philoſophie in ſich birgt, gehen die Anſichten weit auseinander. Derer, die das ganze Syſtem in der vollen Schroffheit ſeiner Behauptungen aufrecht erhalten, gibt es wenige; mehr ſehen ſich veranlaßt, kritiſch dazu Stellung zu nehmen und was dieſe von ſeinen Gedanken gelten laſſen, iſt wieder ſehr verſchieden. Daneben beharrt eine große Anzahl, die noch immer das ganze Syſtem für eine einzige ungeheure Verirrung des Menſchengeiſtes halten. Die Wiederbelebung Hegels ſcheint auch nicht ganz ohne Gefahren für die gedeihliche Arbeit unſerer Zeit zu ſein. Die Anknüpfung an eine große Geſtalt der Geſchichte verkürzt leicht das Recht der Gegenwart auf Selbſtändigkeit des Denkens und Forſchens, ſie neigt dazu, die philoſophiſchen Aufgaben der Vergangenheit für dieſelben zu halten wie die gegenwärtigen, ohne das Trennende der Zeiten genügend zu berückſichtigen und deutet oft in den Philoſophen Probleme und deren Löſungen hinein, die ſich bei ihm noch gar nicht oder nicht in der Geſtalt, in der man ſie zu entdecken glaubt, finden. Um ſo nötiger wird es ſein, Hegels Syſtem wie es war ohne Idealiſierung zu erforſchen und durch eine Prüfung ſeiner Grundgedanken ihre Berechtigung und ihre Schranken zu zeigen. Die vorliegende Arbeit verſucht nun, von dem Begriff der Idee aus einen unbefangenen Überblick über Hegels Philoſophie zu geben. In der Darſtellung läßt ſie den Denker ohne Widerrede zu Wort kommen und hofft ſchon dadurch, Großes und Kleines bei ihm in enger Vereinigung zu zeigen. Die Kritik, die ſich daran anſchließt, will einige Hauptgeſichtspunkte zur Beurteilung herausſtellen.

## 1. Das Wesen der absoluten Idee.

Die allgemeinste Bedeutung der Idee in dem System Hegels ist die der Einheit von Begriff und Wirklichkeit. In diesem Sinn ist jeder Gegenstand Idee. „Nichts lebt, was nicht auf irgendeine Weise Idee ist" (VIII, 23). „Alles Wirkliche ist eine Idee" (XVIII, 94). Was ein Wirkliches noch sein soll, wenn seine Erscheinung seinem Begriffe gar nicht angemessen ist, ist nicht zu sagen, denn es wäre das Nichts. So ist das Lebendige tot, wenn Seele und Leib d. i. Begriff und Dasein sich trennen (V, 238/9). Die Idee aber als die Einheit von Begriff und Wirklichkeit ist keine Neutralisation beider, sondern der Begriff ist herrschend, denn er erzeugt aus sich die Realität als die seinige (X, 138). So ist der Begriff auch die Ureinheit, die nicht das Gemeinsame mehrerer Objekte ausdrückt, sondern ihr erzeugender Grund ist (Zus. 1 § 163).

Der höchste und Grundbegriff aber, der sich selbst konstruiert (XVIII, 169) und die ganze Wirklichkeit hervorbringt, ist die absolute Idee. Sie ist das absolute Prius und der wahre Anfang (Zus. § 248). Als das wahrhaft Erste und nur durch sich selbst Seiende (Zus. § 215) ist sie identisch mit dem Absoluten (XI, 16). So steht sie über jeder Bedingung von außen und über aller Voraussetzung (§ 237). Als das Unbedingte setzt sie allem andern seine Grenze, aber ihre eigene Gestalt gibt sie sich selbst in autonomer Selbstbestimmung (V, 328 und 330). Ihr Wesen ist durchaus logischer Natur, sie ist Denken (§ 215), aber absolutes Denken, das sich nur der eigenen Norm fügt (XVIII, 91). Auch denkt sie nichts

Fremdes, sondern sich selbst (§ 236) und bewahrt so ihr Beisichselbstsein. In ihrem Denken besteht ihr ganzes Wesen, sie ist nicht noch etwas außer dem Denken, sondern nur das absolute Subjekt (§§ 213, 215), das sich selbst denkt.

Sie ist aber nicht ein abgeschlossenes, ruhendes Ganzes, sondern macht sich erst zu dem, was sie ist. Sie ist sich selbst nicht gegeben in tatenloser Kontemplation, sondern aufgegeben in ewigem Schaffen. So ist sie sich selbst bestimmende und realisierende Bewegung (V, 330), ein unaufhaltsamer, reiner, von außen nichts hereinnehmender Gang (III, 41) oder da die absolute Idee der eine (Zus. § 166), unentstandene (Zus. 2 § 163), reale Begriff (XVIII, 116) ist, die Selbstbewegung des Begriffs (V, 330). Der Inhalt, den sie sich gibt, kann nur formal sein, denn sie selbst ist die absolute Form und Allgemeinheit (V, 329) und da ihr von außen nichts gegeben sein darf (V, 329), sondern sie alles, was ihr Gegenstand wird, sich selbst erzeugen muß, so kann sie nur abstrakte Bestimmungen hervorbringen. Der Forttrieb in der Bewegung liegt darin, daß die absolute, mit sich identische Idee das Negative ihrer selbst (§ 214) ist und den Widerspruch in sich enthält: Sie soll sich ihres Selbsts bewußt werden, ist es aber noch nicht. So eine Unangemessenheit des Anfangsstandes und des erstrebten Zieles. Die Entwicklung enthält eine mit jeder neuen Bestimmung größere Annäherung an ihr Wesen: Die absolute Idee gibt sich einen Gedanken, erkennt denselben aber für ungenügend, den vollen Reichtum ihrer Natur in sich zu fassen, negiert ihn deshalb, doch nicht vollständig, sondern weist ihm den Platz an, der ihm zukommt in dem Ganzen ihres Selbsts. Dadurch daß der erste Begriff auf seine wahre Bedeutung gebracht ist, verlangt er zu seiner Ergänzung die Bildung des zweiten, der wie der erste als Thesis oder das Unmittelbare auftritt, in der Antithesis oder Negation seine Beschränkung und Einseitigkeit zeigt, in der Synthesis dann aber als

Einheit der beiden Bestimmungen seine Vollendung und seine feste Stellung in der Selbstentwicklung der Idee findet. So wird die ganze Reihe der Begriffe durchlaufen. Der Fortgang bewegt sich vom Einfachen zum Konkreten. Mit dem einfachsten Begriff muß angefangen (III, 63) werden, weil der keine Voraussetzung mehr hat, sondern ohne weiteres aus der absoluten Idee sich ergibt. Die folgenden Begriffe werden immer reicher an Bestimmungen, weil sie die vorhergehenden als gegliederte Mannigfaltigkeit in sich enthalten. So kommt auch kein Inhalt in den Gegensatz zur Form (V, 348), sondern als deren Erzeugnis besteht das Konkrete selbst nur in formalen Merkmalen, aber in zahlreicheren und inniger verknüpften als das Abstrakte. Da dieser Prozeß die Selbstbestimmung und das Zusichselbstkommen der absoluten Idee ist, so ist er kein Fließen von einem Anderen zu einem Anderen (V, 349), auch führt er nicht ins Endlose weiter (V, 347), sondern lenkt wieder in den Anfang, in das Subjekt zurück: Je größere Ausdehnung die Bestimmungen gewinnen, desto intensiver wird auch die zusammenfassende Einheit. Dem Außersichgehen in die Fülle entspricht ein Insichgehen in die Tiefe. Der reichste und letzte Begriff ist auch der subjektivste (V, 349), ist die absolute Idee selbst, die nun im Vollbesitz ihres Wesens ist. So ist die Idee ihr eigenes Resultat (Zus. § 213). Was sie von Anfang an an sich war, ist jetzt für sie heraus. Ihr Selbst ist jetzt Totalität und System, denn wenn auch kein einzelner Begriff für den Ausdruck ihres Innern genügte, so doch alle zusammen in ihrer gegenseitigen Abgrenzung.

Das Wesen, das sich die absolute Idee in dieser Selbstbestimmung gegeben hat, ist identisch mit der Logik (V, 329), aber nicht mit der gewöhnlichen und formalen, sondern mit einer nach den dargelegten Forderungen der Idee in einem Prozeß sich entwickelnden. Die Logik ist so Metaphysik (§ 24) und da sie das Wesen des Absoluten adäquat und in voller Reinheit ausdrückt, so

wird sie auch als die existierende Substanz alles Wirklichen absolute Idee genannt (Zus. § 381). Sie ist das einfache Insichsein der absoluten Idee, denn alle Unterschiede sind bloß innere, die Begriffe existieren nicht als äußere Objekte und Dinge, sondern noch als Begriffe. Die Mannigfaltigkeit, die in der Idee liegt, ist erst in Gedanken ausgebreitet, noch nicht auf eine Mehrheit von gesonderten Gestalten verteilt. Was sich die Idee in der Logik vorführt, gewinnt in ihr nicht die Form der Äußerlichkeit, sondern bleibt in ungetrübter, durchsichtiger Identität mit ihr. Dieses Begriffssystem ist ewig und zeitlos, das unvergängliche Wesen aller Wirklichkeit und das wahrhafte Selbstleben (XVIII, 166). Die absolute Idee ist die reine und volle Wahrheit, einmal weil in ihr die Existenz dem Begriffe entspricht (§ 213), denn beide sind noch ungeschieden; dann aber auch, weil sie die Grundlage für alles Wahre in der Wirklichkeit ist.

Sie erschöpft die Möglichkeit aller Wirklichkeit und ist die sich wissende und alle Wahrheit (V, 328). Hier haben alle Einzelgebiete ihr logisches und reales Apriori. Nichts kann existieren, was nicht hier im Keim angelegt ist. Was in der reinen, nur mit sich befaßten Idee enthalten ist, erhält Wirklichkeit: erlangt äußeres Dasein oder wird Inhalt eines subjektiven Bewußtseins, besonders des menschlichen. Zur Idee gehört, daß sie sich realisiere (XI, 34). Würde sie ihre Macht nicht über alle Sphären der Wirklichkeit erstrecken, so wäre sie nicht mehr absolut. Die unterschiedenen Begriffe, die in ihrer Idealität beschlossen sind, sollen zu selbständigem Bestehen kommen (XIII, 47/8). Dann wird die Welt eine Verwirklichung der Vernunft, denn die Idee ist das Vernünftige. Was nicht vernünftig ist, das ist um deswillen auch nicht als wirklich zu betrachten (Zus. § 142). Die Idee ist ja auch ihrem Inhalt nach konkret (XIII, 37) denn sie befaßt eine Fülle von Bestimmungen in sich. Ferner ist sie Prozeß und erhält ihre Wirklichkeit deshalb nicht anderswoher, sondern gestaltet sich selbst die Welt ihrer Erscheinung.

In ihrer Existenz büßt sie ihr Wesen nicht ein, denn das Dasein besteht in nichts anderm als in einer Mannigfaltigkeit von formalen Bestimmungen, die als unmittelbare sinnliche oder seelische Gegebenheit nur so lange aufgefaßt werden, als die erzeugende Kraft des Denkens im Hintergrund verborgen bleibt. Das Fortschreiten zu den realen Gebieten darf nicht angesehen werden als käme dadurch zur logischen Idee von außen ein fremder Inhalt hinzu, sondern so, daß es die eigne Tat der Idee ist, die sich dazu bestimmt (Zus. § 43). Selbst die Einzelheit, die als irrational erscheinen könnte, ist nur das Allgemeine in seiner Bestimmtheit nach außen (V, 60). In ihr kehrt der Begriff sein inneres Wesen nach der Seite der Existenz und tritt in die Wirklichkeit (V, 63).

So bleibt die absolute Idee, da sie nur mit sich identisch ist, insofern sie zugleich den Unterschied in sich enthält (Zus. § 115), auch in ihrer Realisation bei sich selbst: Die ganze Wirklichkeit ist ihre Erscheinung und wird von ihr gesetzt. Sie ist die absolute Mitte, welche Natur und Geist zusammenschließt, denn sie ist das Allgemeine und Alldurchdringende (Zus. § 187). Der Prozeß ihrer Verwirklichung verläuft so, daß die erste Manifestation ihr am wenigsten angemessen ist, die folgenden ihr immer adäquater werden, bis sie ihr Wesen ganz enthüllt und damit wieder in der Logik anlangt. Sie bestimmt sich zur Objektivität und führt diese Äußerlichkeit, deren Substanz sie ist, in ihre Subjektivität zurück (§ 215). In ihrem Andern als das die Welt erscheinen kann, kommt sie wieder zu sich selbst (Zus. § 94). Diese Rückkehr ist eine Selbstvergewisserung ihrer Absolutheit und ihrer Identität mit sich, zugleich eine Rechtfertigung der Wirklichkeit, die sich dadurch als vernünftig erweist. Die Natur ist die erste Realisation der Idee. Dann folgt der subjektive Geist mit dem Erkennen und dem Wollen als Gestalten der Idee. Der objektive Geist als Recht und Sittlichkeit zeigt die Idee in der Wirklichkeit menschlichen Handelns. Die Kunst ist die Verklärung der Sinnlichkeit

zum Spiegelbild der Idee. Die Religion bringt die Identität von Mensch und Idee zum Bewußtsein. Die Philosophie hat das unveräußerliche Wesen der Idee in seiner Reinheit als Logik zum Gegenstand und erkennt in aller Wirklichkeit die Vernunft als schaffende Kraft. Diese verschiedenen Gebiete seien im folgenden betrachtet in der eigentümlichen Gestaltung, die sie durch das Beherrschtwerden von der absoluten Idee erhalten.

## 2. Die Verwirklichung der absoluten Idee.

### 1. Das Erkennen.

Nach Hegel ist es die gemeinsame Überzeugung der Philosophie aller Zeiten und auch des gewöhnlichen Lebens, daß nur durch Nachdenken die wahre Natur der Gegenstände uns zum Bewußtsein kommt (§ 22). Das Allgemeine als Produkt des Denkens erhält den Wert der Sache, das Wesentliche, das Innere, das Wahre zu sein (§ 21). Die Wissenschaft sucht in Gesetzen und Gattungen, also in Begriffen das wahre Wesen der Wirklichkeit zu erkennen (§ 9). Aber im Denken ist auch das Absolute dem Menschen gegenwärtig: Man meint gewöhnlich, das Absolute müsse weit jenseits liegen, aber es ist gerade das ganz Gegenwärtige, das wir als Denkendes immer mit uns führen und gebrauchen (Zus. 2 § 24).

Es gibt zwei Stufen des Denkens: das endliche Erkennen*) des Verstandes und das absolute Erkennen der Vernunft. Beide werden Idee genannt, aber jenes sucht noch die absolute Idee (V, 273), dieses

*) Das endliche Erkennen wird hier eingefügt wegen seines Zusammenhangs mit dem absoluten. Das endliche Wollen wird im Kapitel über den objektiven Geist behandelt. Ein eigenes Kapitel über den subjektiven oder endlichen Geist, das seine Stelle nach der Behandlung der Natur vor der des objektiven Geistes hätte, wird überflüssig, weil jene beiden seine vollendetsten Erscheinungen sind.

ist vollständig eins mit ihr. Da das erste so die Vorstufe des zweiten ist, dient die Betrachtung desselben mittelbar auch zum besseren Verständnis des unendlichen Erkennens.

Der Verstand betätigt sich an den äußeren Gegenständen und verwandelt sie in Begriffsbestimmungen (V, 273). Die objektive Welt hat für dieses Erkennen die Form der Gegebenheit. Das Denken erzeugt wohl aus sich die allgemeinen und besonderen Formen, aber die Einzelheit und damit den Inhalt muß es von außen aufnehmen (V, 274). Der Stoff der Außenwelt wird zwar zur Einheit zusammengefaßt, ist aber doch nur äußerlich verbunden, da das Denken nachträglich hinzukommt und nicht der schaffende Grund der Wirklichkeit ist (V, 276). Dieses endliche Erkennen zerlegt sich in das analytische und synthetische.

Im ersten (V, 278—82) wird der Ausgang genommen von einem Gegebenen und gesehen, was in ihm enthalten ist. Das Denken ist dabei passiv, damit sich zeige, wie das Vorausgesetzte in sich selbst ist. Die einfache Identität ist das Prinzip des analytischen Erkennens. Das gegebene Konkrete wird aufgelöst in allgemeine Bestimmungen, von denen die eine an die andere wesentlich geknüpft vorgefunden wird. Auch die logischen Formen werden in der Analyse als gegebene behandelt und nicht in ihrer Ableitung auseinander aufgefaßt. Die Zusammenhänge der Kategorien, obschon an sich synthetisch, werden hier zu Tatsachen des Bewußtseins gestempelt. Das analytische Erkennen fängt so von einem konkreten zufälligen Stoffe an und das Fortgehen zu weiterem Inhalt hängt von diesem Stoffe ab und teilt mit ihm die Zufälligkeit.

Das synthetische Erkennen (V, 288—315) will die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in ihrer Einheit erfassen. Das Verschiedene wird aufeinander bezogen mit dem Zweck, es als notwendig verkettet aufzuweisen. Die objektive Welt wird in Begriffe und Gesetze verwandelt.

Den Ausgangspunkt bildet die Definition, die den Gegenstand der konkreten Wirklichkeit entreißt, um ihn in die einfache Form des Begriffes zu versetzen. Der Inhalt des Begriffes aber ist gegeben und zufällig, denn er ist die Definition eines äußeren Gegenstandes und über die Wesentlichkeit der Eigenschaften entscheidet die bloß empirische Allgemeinheit der Dauer und der Gemeinsamkeit. Bei der Einteilung wird das Allgemeine in Besonderes unterschieden, aber das Allgemeine ist schon selbst ein bestimmtes und Glied einer Einteilung. Es gibt immer ein noch höheres Allgemeines, denn in diesem Erkennen gibt es keine absolute und immanente Grenze, da es vom Gegebenen ausgeht und nicht den Gegenstand sich erst erzeugt. Die Einteilungsgründe werden oft selbst durch Vergleichung des Besonderen gefunden, was dem Bestreben widerspricht, das Allgemeine als die grundlegende Einheit aufzufassen. So sind die Gesetze für das Einteilungsgeschäft formelle und leere Regeln. Im Lehrsatz soll der Gegenstand in seiner Realität, in den Bedingungen und Formen seines reellen Daseins erkannt werden. Er könnte darum das eigentlich Synthetische sein, der Übergang vom Allgemeinen zum Einzelnen, die Erfassung des Gegenstandes in sich selbst. Aber es gibt hier kein Prinzip zur Unterscheidung, welche der Bestimmungen des Gegenstandes in die Definition, welche in die Lehrsätze aufzunehmen sind. Ferner ist die Auffassung des Einzelnen nur die Anwendung des Allgemeinen auf anderswoher hereinkommenden Stoff. So ist auch der Beweis nicht die Genesis des Verhältnisses, das im Lehrsatz ausgesprochen wird, sondern gibt nur subjektive Gründe für uns an, weshalb wir die Behauptung für richtig halten. Das endliche Erkennen hat seine Stelle in den empirischen Wissenschaften und in Mathematik und Physik, aber auch für die beiden letzten genügt es bereits nicht mehr, am ungenügendsten aber ist es für die Philosophie (V, 315; Zus. § 229).

Im absoluten, dem eigentlich philosophischen Er-

kennen sind alle Mängel des endlichen beseitigt. Inhalt und Form sind nicht getrennt, sondern existieren ausschließlich mit- und aneinander (Zus. 133). Nur die Natur des Inhalts bewegt sich in diesem Erkennen (III, 7). Der Inhalt hat die Form an ihm selbst (III, 20). Umgekehrt gibt sich die Form den Inhalt in seiner Notwendigkeit (III, 54). Form und Inhalt kommen nicht erst nachträglich zusammen, sondern sind von vornherein eins. Die Vernunft ist die Identität des Allgemeinen und Besonderen (Zus. § 467). Das Allgemeine ist die wahrhafte, aus sich selber den Inhalt hervorbringende Form, der sich selber entwickelnde Begriff der Sache (Zus. § 467). Auch gibt es keine Außenwelt als Voraussetzung, sondern wie die absolute Idee alles selbst aus sich erzeugt, so braucht auch dieses mit ihr identische Erkennen nichts als bloß gegeben anzuerkennen, sondern nur das, was es selbst sich konstruiert. Alles Unmittelbare ist auch vermittelt (III, 60).

Das menschliche Erkennen wird nur zum unendlichen, wenn es dem Gegenstand immanente Bewegung bleibt und nicht von der Sache zu willkürlichen Einfällen abschweift. Es wird getragen von der absoluten Idee und sobald diese darin in vollständiger Klarheit hervortritt, erreicht es seine Vollendung. Das Denken, als subjektives aufgefaßt, sieht dann der Entwicklung der Idee als eigner Tätigkeit nur zu (VIII, 65/6). Das Wissen des Menschen vom Absoluten ist das Bewußtsein der absoluten Idee von sich selbst. Im vollkommenen Erkennen verhält sich die absolute Idee nur zu sich selbst und es ist kein Unterschied mehr zwischen ihrem Wesen und dem, was der Mensch davon weiß.

Daher kommt auch die unbedingte Sicherheit der Philosophie, von der Hegel behauptet, daß in ihr nicht von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, sondern von der Wahrheit allein die Rede sei (III, 285). Die Philosophie enthält keine Meinungen, es gibt keine philosophischen Meinungen; sie ist die objektive Wissenschaft

der Wahrheit (XIII, 24). Die Identität mit dem Absoluten verbürgt die Unfehlbarkeit menschlichen Denkens. So ist die Philosophie zeitloses Begreifen aller Dinge nach ihrer ewigen Bestimmung (Zus. § 247), denn die absolute Idee gibt aller Wirklichkeit ihren Wert. Die Philosophie ist das höchste Zeugnis des Geistes von sich selbst (XII, 162), weil sie ihn in seinem logischen Wesen und in allen seinen Gestaltungen erfaßt.

Beim absoluten Erkennen ist die Art unserer Einsicht in die Notwendigkeit nicht mehr verschieden von dem Zusammenhang der Bestimmungen in der Sache selbst. Der Gang des Beweises ist identisch mit dem der Entstehung alles Wirklichen. So wird auch kein Gegenstand mehr aufgefaßt nach einer Betrachtungsweise, die ihm fremd ist, sondern alles wird in seinem eigenen Wesen erkannt. Im endlichen Erkennen sollten besonders Definition und Lehrsatz die Idee darstellen (V, 304), weil sie die Gegenstände in ihrer reellen Verflechtung als durch den Begriff bestimmt erkennen wollten. Jetzt geht die Betrachtung vom Absoluten aus und so wird gewußt, was die Idee an Gehalt in alles Einzelne hineinlegt. Das Allgemeine als das Ursprüngliche determiniert alle Einzelheit.

Im philosophischen Erkennen wird der Mensch in den Weltprozeß der ewig schaffenden Idee gehoben, denn die einzige Tätigkeit der absoluten Idee ist das Denken, welches so zugleich der Realgrund der Wirklichkeit ist. Die absolute Methode kann das immanente Prinzip und die Seele aller Realität sein (V, 335), sowohl die Art und Weise des Erkennens, wie die Substantialität der Dinge (V, 330), weil sie identisch ist mit der absoluten Idee (V, 330). Das ist der Standpunkt des absoluten Idealismus, auf dem alles, was dem sonstigen Bewußtsein als ein Seiendes und unmittelbar Selbständiges gilt, als ideelles Moment der Idee gewußt wird (Zus. § 160). Die Methode aber ist analytisch und synthetisch zugleich (V, 346); jenes weil sie immer innerhalb ihrer

selbst bleibt und ihr eigenes Wesen zergliedert, dieses, weil sie trotzdem nicht an derselben Bestimmung kleben bleibt, sondern eine Fülle neuen Inhalts aus sich erzeugt.

Die Möglichkeit einer Grenze des Erkennens verschwindet aus dem Bewußtsein. „Der Gedanke und das Allgemeine ist eben dies, daß er Er selbst ist und sein Anderes, über dieses übergreift und daß nichts ihm entflieht" (§ 20). Eine Schranke und ein Mangel des Erkennens sind nur als solche bestimmt durch die Vergleichung mit der vorhandenen Idee des Ganzen und Vollendeten. Das Wissen von einer Grenze ist nur möglich, sofern das Unbegrenzte diesseits im Bewußtsein ist (§ 60). Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens wird hinfällig, denn sie müßte das absolute Erkennen zum Maßstab nehmen, also schon in seinem Besitze sein. Nun besteht die Wahrheit nicht in der Richtigkeit der Übereinstimmung der menschlichen Vorstellung mit der Außenwelt, sondern in der Übereinstimmung der Idee, des Denkens mit sich selbst (Zus. § 172), in der konsequenten, vollständigen und unbehinderten Entfaltung des absoluten Denkens.

Die Wissenschaft in ihrer strengen Notwendigkeit und ihrem weiterzeugenden Schaffen ist die charakteristische Gestalt des unendlichen Erkennens. Ihrer selbst sicher wälzt sie sich fort von Inhalt zu Inhalt, bis sie die Totalität ihres Systems vollendet hat. Indem sie von ihrem reinen logischen Wesen zur Verwirklichung desselben schreitet und wieder zu jenem zurückkehrt, ist sie ein in sich geschlungener Kreis, der selbst wieder ein Kreis von Kreisen ist. Die Bruchstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften wie Logik, Naturphilosophie, Wissenschaft vom subjektiven Geist, Rechtsphilosophie usw., deren jede so ein Vor und ein Nach hat (V, 351). Das Ganze der Idee ist so in sich die vollendete Wissenschaft (XV, 283 4).

## 2. Die Natur.

Der Begriff der Natur wird definiert als die Idee in der Form des Andersseins (§ 247). Die Idee ist hier in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich (§ 248). Sie zeigt sich als etwas anderes als sie ihrem Wesen nach ist. Alle ihre Bestimmungen sind im Elemente des Außereinander (§ 312). Der Kern der Natur ist die logische Idee nur an sich (Zus. § 247), denn diese hält sich darin im Hintergrund verborgen und kommt nur soweit zur Geltung als es ihr in der Äußerlichkeit möglich ist. Die absolute Idee ist sich so selbst äußerlich, die Natur ist die äußerliche Idee (V, 353).

Die philosophische Betrachtung geht von diesem Begriff der Natur aus, den sie in seiner eigenen, immanenten Notwendigkeit verfolgt (§ 246). Die Natur ist als ein System von Stufen aufzufassen, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht, aber nicht in der Außenwelt, sondern in dem innern, ihren Grund ausmachenden Begriff (§ 249). Von dem Außereinander angefangen, in welchem der logische Begriff zuerst ist, ist sein Fortschritt eine immer stärkere Überwindung dieser gleichgültigen Unmittelbarkeit bis zum Insichgehen in der Idee des Lebens (§ 251). Die Philosophie deduciert aber nicht die Naturgestalten wie sie draußen existieren, sondern nur gewisse der Natur zugrunde liegende Gedankenverhältnisse, deren entsprechende Anschauungen sie in der empirischen Erscheinung aufzeigen muß (§ 246). Das ist nicht zu verwundern, denn die unmittelbare Natur ist bloß angeschaut, nicht gedacht. Die Philosophie aber kann nur in Begriffen das Wesen der Wirklichkeit erblicken; deshalb ist ihr, was dem gemeinen Bewußtsein als Seiendes und Selbständiges gilt, bloße Erscheinung (Zus. § 131). Dazu kommt noch, daß die Begriffsbestimmungen sich häufig in der Vereinzelung und der Zufälligkeit der Natur verwischen bis zur Unkennbarkeit. So gilt es auseinanderzuhalten einmal die Unangemessenheit des

Begriffs der Natur zu der logischen Idee und dann die Verschiedenheit der unmittelbaren Außenwelt von jenem in ihr verborgenen Begriff.

Das Außereinander, das Gegenteil der innigen Einheit der Begriffsbestimmungen in der Logik, herrscht in der Natur vor. So ist es möglich, die Zahl, den abstrakten Gedanken der Äußerlichkeit (III, 246), auf alles anzuwenden. Die unendliche Teilbarkeit der Materie ist nur ein Zeichen dafür, daß in ihr der Begriff sich äußerlich ist. Denn das wahrhaft Unendliche der Idee ist überall bei sich selbst und verliert sich nicht in die Endlosigkeit, welche Beginn und Schluß nicht zusammenbringt. Die Unermeßlichkeit der Natur, welche zunächst die Sinne in Erstaunen setzt, ist das einförmige Wiederholen einer und derselben Erscheinung (Zus. § 248). Langweilig ist das Sichergehen in der Betrachtung des nie endenden Prozesses, weil er nur oberflächliche Abwechslung zeigt (Zus. § 94), nicht das vernünftige Fortschreiten des Begriffs. Der Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Naturgebilde braucht nicht bewundert zu werden, denn sie bieten nur die Anschauung der ins unbestimmte sich verlaufenden Zufälligkeit (Zus. § 145). Die Quantität hat in der Natur eine weitaus größere Wichtigkeit als in der Welt des Geistes (Zus. § 99). Zeit und Raum beherrschen alle Verhältnisse und Beziehungen der Dinge. Alles erscheint als einen Anfang habend und ein Ende nehmend, sogar die Erde, trotzdem die Schöpfung ewig ist und das Allgemeine in der Natur keine Geschichte hat (Zus. § 339). Rücke ich die Sterne am Himmel noch so weit weg von der Erde, so kann ich doch wieder darüber hinausgehen. Das ist die vollkommene Äußerlichkeit des Raumes (Zus. § 254). Die natürlichen Dinge sind endlich, weil sie alle der Veränderung über kurz oder lang unterworfen sind (Zus. § 258); ihre Dauer ist nur relativ. Die Zeit ist „der alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos." Die Begriffe des Natursystems haben in der Welt der Sinne den Schein eines gleichgültigen Bestehens

und der Vereinzelung gegeneinander. So stehen Sonne, Planeten, Elemente, Pflanzen und Tiere alle einzeln für sich da (Zus. § 248). Welcher Zusammenhang zwischen ihnen im Begriff der Natur herrscht, ist nicht zu sehen. Was dort notwendig auseinanderfolgt, steht in der Außenwelt getrennt nebeneinander. Der Begriff ist nur das Innere (§ 249) der Natur, das dem Auge verborgen sein Werk vollbringt. Die Natur zeigt keine Freiheit an ihrer Oberfläche, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit (§ 248). Unterschiedene Dinge, die gleichgültig gegeneinander erscheinen, sind aneinander gekettet. Liegt ihnen auch eine innere begriffliche Notwendigkeit zu Grunde, so macht die Natur doch nach außen den Eindruck der Blindheit. Die Bestimmbarkeit von außen behauptet ihr Recht bei den Körpern. Druck und Stoß üben alle aufeinander aus; die Bewegung wird ihnen von außen mitgeteilt (§ 250), Die Begrifflosigkeit scheint die Herrschaft in der Natur zu haben, die ihre Gedanken nicht zusammenbringt (Zus. § 248). Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu enthalten und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen (§ 250). Spuren der Begriffsbestimmung erstrecken sich bis ins einzelste hinein, aber dieses erschöpft sich nicht darin (§ 250). Die Natur verwischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde wie die Mißgeburten, welche Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben (§ 250). Die Natur selbst stellt ihre Gattungen nicht so in Reih und Glied wie der Begriff es tut (Zus. § 249). Diese Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen und es ist ungehörig, von ihr zu verlangen, dergleichen Zufälligkeiten zu begreifen und zu konstruieren (§ 250). Eine Begriffsform so in der Natur vorhanden aufzeigen zu wollen, daß sie in der Bestimmung, wie sie als allgemeine ist, existieren soll, wäre ein unphilosophischer Gedanke (§ 312). Die Vernunft selbst erkennt, daß die Zufälligkeit und der Schein ihre Sphäre und ihr Recht

hier haben. „Gibt man schon beim Menschen zu, daß es auch schlechte Werke gebe: so muß es bei der Natur noch mehr diese geben, da sie die Idee in der Weise der Äußerlichkeit ist“ (Zus. § 370).

Aber die Natur als Ganzes muß doch für vernünftig erklärt werden. Wer an ihrer Oberfläche stehen bleibt, dem springt vor allem die Zufälligkeit in die Augen; wer ihr Inneres betrachtet, dem offenbart sie ihre Vernünftigkeit. In der Vorstellung ist die äußere Welt nur eine Sammlung von Endlichkeiten; wird sie als Allgemeines, als Totalität erfaßt, so ist sie ewig (Zus. § 247). Das ewige Leben der Natur ist erstens, daß die Idee sich in ihr darstellt, wie sie sich in solcher Endlichkeit darstellen kann; zweitens, daß sie die Schranken der Natur durchbricht und sich in einer höheren Stufe eine angemessenere Existenz gibt (Zus. § 252). Der Begriff der Natur ist zeitlos, in ewigem Schaffen von der absoluten Idee hervorgebracht und in ihrem Wesen begründet. Die Natur selbst enthält in der Erscheinung des Lebens eine Bestätigung ihrer inneren Vernünftigkeit, denn das Leben ist ein Abbild der absoluten Idee.

Die unermeßliche Fülle und das ungeheure Formenspiel der Organismen läßt einen Typus verlangen, aus dem die Bedeutung der unentwickelten Lebewesen erst erkennbar wird (Zus. § 352). Der Mensch als das vollkommene Tier ist dieser allgemeine Typus: in ihm sind die Lebensprozesse des tierischen Organismus am vollständigsten und deutlichsten ausgebildet. Der tierische Organismus ist der Mikrokosmus, das für sich gewordene Zentrum der Natur, worin sich die ganze Natur zusammenfaßt und idealisiert (Zus. § 352). Er ist Selbstzweck: Zweck und Mittel in einem. Auch als Ursache seiner selbst kann er bezeichnet werden (Zus. § 343). In ihm ist die Idee wirklich als Einheit des Begriffs und der nach außen gekehrten Existenz (Zus. § 337). Das Ganze des Organismus bleibt eins mit sich in seiner Auswirkung und ist in der Äußerlichkeit frei bei sich selbst (Zus. § 337).

In der Gestalt sondert sich der Organismus ab von der allgemeinen Substanz der Erde (Zus. § 351) und bildet einen Mittelpunkt für sich. Das Tier verdankt die Bewegung seiner selbst nicht einem Stoß von außen, sondern bestimmt sich selbst seinen Ort. Die Glieder des Körpers bestehen nicht für sich, sondern sind nur Momente der Form des ganzen Individuums (Zus. § 350). Von Teilen zu reden ist daher bei einem Organismus verkehrt. Die Gestalt ist die äußere Realität des Ganzen, die sich erhält durch alle Verwicklung mit der Außenwelt hindurch.

In den Sinnen verhält sich der Körper zu einem äußeren Gegenstand, der aber als der seinige gesetzt wird, denn alles, womit er zu tun bekommt, wird auf die Identität des Subjekts bezogen. Der „theoretische Prozeß" der Empfindung ist frei und begierdelos und läßt das Äußere bestehen (Zus. § 357). Die Sinne sind ein bestimmtes Gefühl, das sich in die Vielheit der unorganischen Natur zergliedert. Das Fühlen als solches geht auf die Erfassung von Schwere, Kohäsion und Wärme. Gesicht und Gehör haben in Licht und Ton ihre äußeren Gegenstände. Ähnlich ist es mit Geruch und Geschmack (§ 358). In den Sinnen wird so das Getriebenwerden der Materie nach der Subjektivität empfunden (Zus. § 358).

Das praktische Verhalten des Tieres beginnt mit dem Mangel, mit dem aber gleichzeitig die Gewißheit der Abhülfe, die Befriedigung des Triebes verbunden ist (§ 359). Der Instinkt als bewußtlos wirkende Zwecktätigkeit bildet entweder seine eigenen Bestimmungen in die Äußerlichkeit ein, indem das Tier sich zum Beispiel ein Lager baut oder assimiliert Dinge mit Vernichtung ihrer eigenen Qualitäten wie bei Befriedigung des Hungertriebes (§§ 361 und 362). Das Tier genießt die Befriedigung seiner Triebe und fühlt sich in der Bewegung seiner Glieder. In ihm existiert eine einfache Seele (Zus. § 350), die subjektive Einheit, die allenthalben im

Körper gegenwärtig ist (Zus. § 363) und in der das Außereinander des Raumes aufgehoben ist (Zus. 339). Der Mensch aber ist das vollkommenste Tier nicht wegen äußerer Merkmale wie Stärke oder Größe, sondern wegen der Harmonie seiner Organisation (Zus. § 370).

Es gibt nur einen Typus des Tieres und alles Verschiedene ist nur seine Modifikation. Die vielen Formen sind die Entwicklung dieses einen und selben Urbildes. Daneben hängt die mannigfaltige Gestaltung des tierischen Lebens wesentlich mit den Elementen, in welche es geworfen ist, wie Wasser, Erde, Luft zusammen (Zus. § 370). Völlig leer aber ist es, die Gattungen als sich nach und nach in der Zeit auseinander entwickelnd vorzustellen, denn der Zeitunterschied hat ganz und gar kein Interesse für den Gedanken (Zus. § 249). Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen wie des Hervorgehens der vollkommeneren Tierorganisationen aus den niederen muß sich die denkende Betrachtung entschlagen. Der Begriff, der die Stufen des Lebens fortleitet ist das Innere derselben (§ 249). Der Mensch hat sich nicht natürlich aus dem Tiere herausgebildet, noch dieses aus der Pflanze, sondern jedes ist auf einmal ganz, was es ist (Zus. § 339). Die organischen Versteinerungen, die man entgegenhalten könnte, sind totgeboren; Spiele und Versuche der Natur (Zus. § 340).

Der Begriff als in der Erscheinung evolvierend kommt in der Natur nur als lebendiges Individuum vor; auf dieses allein ist die existierende Metamorphose beschränkt (§ 249). Was im Begriffe des Individuums liegt, realisiert sich in seiner Entstehung und in den organischen Prozessen. So existiert im Leben die Idee nur als Einzelnes (V, 270; Zus. § 376), nicht als Allgemeines. Im Geschlechtsverhältnis suchen sich zwar die Individuen zur Gattung zu integrieren und diese zur Existenz zu bringen, aber das Produkt ist selbst wieder ein einzelner Organismus (§§ 369 und 370). Die Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist die ursprüngliche Krankheit des In-

dividuums und der Tod ist die Anerkennung derselben und die Vollstreckung dieses Schicksals (§ 375). Die Individuen der verschiedenen Gattungen setzen sich gegenseitig selbst zur unorganischen Natur herab und verzehren sich in gewaltsamem Tod (§ 368). In der Altersschwäche erleidet das Individuum den Tod aus sich selbst (§ 375). Auch andere Mängel versucht das Leben vergebens zu überwinden: Das Bedürfnis erneuert sich immer wieder, ob es auch tausendmal befriedigt wurde. In der Assimilation ist der Organismus auf die Außenwelt angewiesen und so weit entfernt von einem alles aus sich schöpfenden und in sich beschlossenen Fürsichsein. Das Leben arbeitet sich also vergebens ab, der absoluten Idee ein angemesseneres Dasein zu geben.

### 3. Der objektive Geist.

Der Mensch hat seinen Körper mit dem Tiere gemeinsam, aber da er Träger des Geistes werden soll, hat er viel damit zu tun, seine Leiblichkeit zu dessen Werkzeug zu machen. Der Mensch muß seinen Körper gleichsam erst in Besitz nehmen, damit er Instrument seiner Seele werde (Zus. § 208). In der Gewohnheit erwirbt der Mensch eine Beständigkeit gegenüber äußeren Einflüssen, in der Abhärtung überwindet er die Abhängigkeit von der unmittelbaren Empfindung. Die Geschicklichkeit macht den Körper vollständig der Seele zu eigen, die nun an ihm ihre freie Gestalt hat und ihn für ihre Zwecke gebrauchen kann (§ 410). Weiterhin muß die Seele ihre Strebungen und Vorstellungen in den Dienst der Wahrheit stellen, um in ihr dem Absoluten eine angemessene und unbehinderte Existenz zu verschaffen. Auf diesem Wege ist der Wille der mächtigste Führer: er stellt sich allem Äußeren gegenüber, entschließt sich aus sich selbst und führt seine Zwecke aus. Aber wie sich beim Erkennen ein endliches von einem unendlichen schied, so ist

auch der Wille als natürlicher oder als bloß subjektive Idee (vgl. für die folgende Darstellung V, 320—327; §§ 233—235; §§ 469—480; VIII, 46—56), welche die absolute Idee noch sucht, nur die Vorstufe des unendlichen Willens.

Als praktisches Gefühl vergleicht der endliche Wille die von außen kommenden Reize mit der unmittelbaren Empfindung seiner eigenen Natur. Findet diese ihre Befriedigung in den äußeren Einwirkungen, so werden sie angenehm genannt; im entgegengesetzten Fall sind sie unangenehm. Daß der Mensch überhaupt vorzieht, ist hier das bedeutende. Die Entscheidung ist rein zufällig und sinnlich; sie ist abhängig von der Partikularität des Bedürfnisses und des Meinens. Eine höhere Stufe der Willensbestimmung ist der Entschluß aus Neigung. Die Neigungen gründen zum Teil in den Trieben der menschlichen Natur, zum Teil ist ihr Inhalt den Gebieten des Rechts, der Sittlichkeit, der Religion entnommen. Hier sind aber Recht und Religion nicht Motive nach ihrer objektiven Berechtigung, sondern nur, weil das Subjekt sein Interesse hineinlegt. Auf das Subjekt kommt überhaupt alles an bei der Neigung. Als entscheidendes Ich stellt sich der Wille in der Willkür über den mannigfaltigen Inhalt der Triebe und die Arten ihrer Verwirklichung: er hat die Freiheit, zu wählen. Vernünftigkeit liegt hierbei darin, daß der Wille sich überhaupt zu etwas entschließt, um es zu verwirklichen. Die Neigungen und Leidenschaften sind zufällig; sie verhalten sich äußerlich zum Subjekte, da es in ihm keinen Grund gibt, weshalb der Mensch eher dem einen Inhalt sein Interesse schenkt als einem andern. Die Willkür ist Abhängigkeit vom gegebenen Stoffe der Triebe. Sie ist ein endloser Prozeß der Zerstreuung, des Aufhebens eines Genusses durch einen andern, der wieder von einem andern abgelöst wird. In der Glückseligkeit, der letzten Stufe des endlichen Willens, vergleicht das Subjekt die Triebe und berechnet jeden nach der Größe der Befriedigung,

die er gewährt. Es bezieht die einzelnen auf ein Ganzes der Befriedigung, dem es alle unterordnet und manche aufopfern muß. Der Gedanke hat so schon Macht über die Triebe und bringt die formelle Allgemeinheit an sie heran. Aber da die Glückseligkeit in der Subjektivität eines jeden Menschen liegt, so ist auch dieser allgemeine Zweck nur partikular.

Der unendliche Wille verfolgt nicht eigensüchtige Interessen, sondern hat einen wahrhaft allgemeinen Inhalt zur Aufgabe (§ 469). Der Begriff des Willens tritt zu voller Klarheit heraus. Alle Abhängigkeit von etwas anderem als der Wille selbst ist, fällt weg. Der Wille hat sich selbst, seinen eigenen Begriff zum Gegenstande und seine Unmittelbarkeit, Natürlichkeit und Partikularität ist verschwunden (VIII, 56). Einen allgemeinen Inhalt hat der Wille aber nur im und durchs Denken. Nur das im Willen sich durchsetzende Denken reinigt und erhebt das Handeln bis zu dieser Allgemeinheit (VIII, 57). Der Wille ist überhaupt nur die besondere Weise des Denkens, die sich ins Dasein übersetzt (VIII, 38). Er ist nun wahrhaft unendlich und hat keine Schranken mehr, weil er selbst sein Gegenstand ist (VIII, 58). Im endlichen Willen fallen Form und Inhalt auseinander — jene entstammt dem Subjekt, dieser dem unmittelbaren Gegenstande —; im unendlichen ist dieser Unterschied aufgehoben, denn er gibt sich selbst seine Wirklichkeit (VIII, 49). Der Wille ist jetzt Wahrheit, weil sein Bestimmen darin besteht, in seinem Dasein zu sein, was sein Begriff ist (VIII, 58). Vor allem ist er die einzige wahre Freiheit, weil er ausführt, was in seinem Begriffe liegt. Der wahrhaft freie Wille ist sich seines Inhalts als eines an und für sich festen bewußt und weiß ihn zugleich schlechthin als den seinigen (Zus. § 145). Eine Freiheit, die keine Notwendigkeit in sich hätte, wäre unwahr (Zus. § 35).

Nun könnte man glauben, die sittliche Gesinnung sei die Vollendung des Begriffs des Willens, weil sich in ihr der Wille nur zu sich selbst verhält (VIII, 154), der

beſondere und einzelne zum allgemeinen. Der Wert des Menſchen wird allein nach der inneren Handlung geſchätzt (VIII, 149). Mehr als in meinem Willen lag, erkenne ich in der Äußerung nicht als das meinige an (VIII, 152/3. Es iſt weiter das Recht des guten Willens, das, was er für verbindlich halten ſoll, auch als gut einzuſehen (VIII, 173). Im Gewiſſen wird mein Denken das allein für mich verpflichtende: das ſubjektive Selbſtbewußtſein darf nur anerkennen, was es als das Gute weiß (VIII, 180). Nach dem Prinzip der Überzeugung ſteht die Subſumtion einer Handlung unter die Beſtimmung des Guten dem Subjekte zu (VIII, 196). Aber die Einſicht des Individuums iſt doch ebenſo wohl fähig, wahr als bloße Meinung und Irrtum zu ſein (VIII, 174). Damit ſchwindet ein objektives Kriterium des Guten. Die Pflicht um ihrer ſelbſt willen wird zu einem leeren Gerede (VIII, 178). Wenn ein gutes Herz das Gute macht, ſo gibt es kein Böſes, denn was einer tut, weiß er durch die Reflexion der reinen Abſichten und Beweggründe zu etwas Gutem zu machen (VIII, 197). Das Überzeugtſein iſt etwas höchſt Geringfügiges, weil andere nach ihrem Glauben meine gute Handlung für ein Verbrechen halten können (VIII, 200). Die Berufung auf das Gewiſſen iſt ſelbſt dem Prinzip der Überzeugung entgegen, denn jenes will die Regel einer vernünftigen, an und für ſich gültigen allgemeinen Handlungsweiſe ſein (VIII, 181). Aller moraliſchen Sophiſterei gegenüber verficht die objektive Sittlichkeit folgende Sätze: Die Wahrheit iſt von meiner Überzeugung verſchieden (VIII, 206). Sind die Handlungen des Subjekts wertlos, ſo iſt es auch die Subjektivität des Wollens (VIII, 166). Ob was das Gewiſſen angibt, gut iſt, erkennt ſich allein aus dem Inhalt des Gutſeinſollenden (VIII, 181).

Die wahre Vollendung der Sittlichkeit iſt die Idee in ihrer an und für ſich allgemeinen Exiſtenz (VIII, 68): Sie iſt der Begriff, der ſelbſt ſeine Beſtimmungen zur Realität herausbildet und zugleich darin bei ſich ſelbſt iſt (VIII,

208). Nun bedarf es keiner subjektiven Einsicht mehr zur Verwirklichung der Sittlichkeit, sie setzt sich selbst durch. Das objektiv Sittliche ist die konkrete Substanz und hat einen festen Inhalt, der für sich notwendig und ein über das Belieben und Meinen erhabenes Bestehen ist (VIII, 210). Die Sittlichkeit ist das allgemeine Wesen der Individuen, die sich dazu nur als ein Accidentelles verhalten (VIII, 211). Sie hat eine festere Autorität und Macht als das Sein der Natur (VIII, 212). Hier ist die Eigenwilligkeit und das eigne Gewissen der einzelnen verschwunden (VIII, 218/9) und die Subjektivität hat eine dem Begriffe adäquate Existenz. Das Recht der Individuen auf ihre subjektive Bestimmung zur Freiheit hat darin seine Erfüllung, daß sie der sittlichen Wirklichkeit angehören (VIII, 219). Die höchste Selbständigkeit des Menschen ist, sich als durch die absolute Idee bestimmt zu wissen (Zus. § 158). Weiß die Person als denkende Intelligenz die sittliche Substanz als ihr eigenes Wesen, so hört sie in dieser Gesinnung auf, bloßes Accidens derselben zu sein (§ 514). Die Besonderheit der einzelnen ist erhalten, da sie die äußerlich erscheinende Weise ist, in der das Sittliche existiert (VIII, 220). Die näheren Bestimmungen der sittlichen Idee sind **Pflichten** für das Individuum, insofern es sich als subjektives und unbestimmtes von ihnen unterscheidet (VIII, 213). Die Pflicht ist die wahre Freiheit und eine Beschränkung nur für die Willkür, denn in ihr findet das Individuum seine Befreiung von der Abhängigkeit der Naturtriebe und von der Gedrücktheit der moralischen Reflexionen (VIII, 214). Die objektive Pflichtenlehre ist die systematische Entwicklung des Kreises der sittlichen Notwendigkeit (VIII, 213).

Die objektive Sittlichkeit, in der das absolute Sollen ebenso sehr Sein ist, hat in der **Ausgestaltung eines Volksgeistes zum Staate** ihre äußere Wirklichkeit. Die verschiedenen Staatsformen ins Dasein überzusetzen ist die sittliche Aufgabe der Kulturvölker gewesen im

Lauf der Geschichte. Jedes erhält von der sittlichen Idee nach der Reihenfolge des Begriffs eine Staatsform zur Verwirklichung zugewiesen, die sich aus eigner Kraft, unabhängig von der Willkür der Individuen, mit logischer Notwendigkeit entfaltet. So ist die Sittlichkeit ebenso vollbracht als ewig sich vollbringend (Zus. § 234). Hegel betrachtet in der Rechtsphilosophie den Begriff des Staates fast nur in der Form der konstitutionellen Monarchie, in der die Sittlichkeit ihre höchste Vollendung gefunden habe und zur Idee als vollkommener Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit gediehen sei.

Der Staat ist die Verwirklichung der Freiheit nach dem Begriff des Willens, nach seiner Allgemeinheit und Göttlichkeit (VIII, 322). Als Organismus ist er die Entwicklung der sittlichen Idee zu ihren Unterschieden, den unterschiedenen Seiten der Gewalten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend auf notwendige Weise hervorbringt: die politische Verfassung (VIII, 331). Die besonderen Gewalten der Gesetzgebung, der Regierung, des Fürsten haben allein eine solche Berechtigung als in der Idee des Ganzen gelegen ist (VIII, 362). Durch die erste wird das Allgemeine bestimmt und festgesetzt. Die Regierung ist die Subsumtion der besonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine. Im Fürsten als der Spitze der konstitutionellen Monarchie finden die unterschiedenen Gewalten ihre notwendige Zusammenfassung zur individuellen Einheit. Der Staat ist die sich wissende und wollende Allgemeinheit (VIII, 332). So kann er kein Gewissen als subjektives Wissen anerkennen, so wenig wie die Wissenschaft die Meinung (VIII, 181). Ebenso kommt es gar nicht auf die einzelnen an, ob sie wollen, daß Gerechtigkeit gelte oder nicht; sie gilt an und für sich und gälte auch, wenn sie es nicht wollten (X 1. Abteil., 235). Gegen das Meinen schlechter Grundsätze hat der Staat die objektive Wahrheit und die Grundsätze des sittlichen Lebens in Schutz zu nehmen (VIII, 345). Der öffentliche Zustand ist um

so vollkommener, je weniger dem Individuum für sich nach seiner besonderen Art im Vergleich mit dem, was auf allgemeine Weise veranstaltet ist, zu tun übrig bleibt (VIII, 301/2). Das Individuum hat nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit als Glied eines Staates. Die Vereinigung ist der Zweck und die Bestimmung der Individuen, ein allgemeines Leben zu führen (VIII, 313). Im wahren Staat sind die Gesetze, Gewohnheiten und Rechte unabhängig von dem Zufall des Beliebens. Durch die Oeffentlichkeit der Gesetze und durch die allgemeinen Sitten benimmt der Staat dem Rechte der Einsicht die Zufälligkeit (VIII, 175). Das Recht ist hier kein Naturrecht, das verborgen und ohnmächtig nur im Innern der Menschen existiert, sondern es besteht in seiner geltenden Wirklichkeit, es hat Dasein als allgemein anerkanntes, gewußtes und gewolltes (VIII, 270). Was Recht ist, erhält dadurch daß es zum Gesetz wird, seine Allgemeingiltigkeit und seine wahrhafte Bestimmtheit (VIII, 271). Alles Zufällige der Empfindung und des Meinens fällt damit fort. So tritt auch statt der verletzten Partei das verletzte Allgemeine auf, das im Gericht eigentümliche Wirklichkeit hat, und übernimmt die Verfolgung und Bestrafung des Verbrechers (VIII, 286). Die Rechtspflege ist öffentlich, weil sie einen allgemeinen Inhalt und das Interesse aller betrifft (VIII, 288).

Eines der absoluten Prinzipien, worauf die Sittlichkeit eines Gemeinwesens beruht, ist die Ehe als Monogamie (VIII, 231). Sie ist die rechtlich sittliche Liebe, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive aus dem Verkehr der Geschlechter verschwindet (VIII, 224). Die Familie ist eine Person und die Glieder dieser sind ihre Accidentien (VIII, 226).

Auch im wirtschaftlichen Leben macht die Allgemeinheit sich geltend. In der Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen um (VIII, 262). Die im System menschlicher Bedürfnisse

immanente Vernunft gliedert dasselbe zu einem organischen Ganzen von Unterschieden (VIII, 263). Die Stände sind die zweite Basis des Staates. Ein Mensch ohne Stand ist eine bloße Privatperson und steht nicht in wirklicher Allgemeinheit. Der ackerbauende Stand hat die substantielle Gesinnung einer unmittelbaren, auf den Familienverhältnissen und dem Zutrauen beruhenden Sittlichkeit. Der allgemeine Stand der Beamten und freien Berufe hat die allgemeinen Interessen der Gesellschaft zu seiner Substanz. Nur das Gewerbe in seiner Zersplitterung und seiner Selbstsucht bedarf der Korporation zur Versittlichung der einzeln stehenden Betriebe. In der Genossenschaft erreicht das Individuum seine wirkliche und lebendige Bestimmung für das Allgemeine (VIII, 402). Ohne Mitglied einer solchen zu sein, ist der einzelne ohne Standesehre und auf die eigennützige Seite des Gewerbes reduziert. In der Korporation verliert die Hülfe der Armut ihre Zufälligkeit, der Reichtum seinen Hochmut und die Rechtschaffenheit erhält ihre Anerkennung (VIII, 309).

Die Stände als Faktor der gesetzgebenden Gewalt sind eine notwendige Bestimmung der zur Totalität entwickelten sittlichen Idee (VIII, 394). Sie stehen als vermittelndes Organ zwischen der Regierung einerseits und dem in die besonderen Sphären und in die Individuen aufgelösten Volke andererseits. Durch die Stände kommt der Staat in das subjektive Bewußtsein des Volkes und die Privaten kommen zu einer politischen Bedeutung und zur Vertretung ihrer Interessen (VIII, 397). Ihre Bestimmung fordert ebenso sehr die Gesinnung des Staates und der Regierung als die der Bestrebungen der besonderen Kreise und der einzelnen (VIII, 395). Der Gutsadel, der eng mit den politischen Zwecken des Staates verknüpft ist, ist schon durch die Geburt zur Mitarbeit bei der Gesetzgebung berufen und berechtigt. Die bürgerliche Gesellschaft schickt ihre Abgeordneten durch Wahl, nicht als in Einzelpersonen atomistisch aufgelöst, sondern

als in ihre Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen gegliedert (VIII, 401). So setzt das Volk organisch und nicht als Haufe auftretend auf recht- und ordnungsmäßige Weise seine Interessen durch. Überhaupt sind die besonderen Interessen nicht zu unterdrücken, sondern sollen innerhalb des vorausgesetzten Ganzen ihre vollständige Anerkennung haben. Das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung zugleich auf irgendeine Weise seinen eigenen Vorteil finden (VIII, 324). Die Stärke des Staates beruht in der Einheit seines allgemeinen Endzwecks und des besonderen Interesses der Individuen (VIII, 323/4). Der Staat des inneren Friedens ist der, wo alle Zweige des bürgerlichen Lebens bestehen gemäß ihrer Berechtigung in der Idee des Ganzen (VIII, 415).

Der Staat ist so die Vollendung der Sittlichkeit, welche die absolute Idee ist: Es ist dieselbe Idee wie in der Religion, die sich im Staate Weltlichkeit gibt (VIII, 348). Doch der objektive Geist ist nur an sich (§ 483) die absolute Idee. Diese verhält sich nämlich hier noch nicht allein zu sich selbst, sondern ist an einen Stoff der Gestaltung gebunden, an eine äußerlich vorgefundene Objektivität, die sich spaltet in die Naturdinge und in das Verhältnis von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbstbewußtsein ihrer als verschiedener und partikularer haben (§ 483). Deshalb gibt sich die Idee in einem andern Gebiet eine angemessenere Wirklichkeit.

## 4. Die Kunst.

Die Kunst wird wie alle andern Gebiete von ihrem Begriff aus zu verstehen gesucht, ohne daß die einzelnen Kunstwerke zu Hilfe genommen würden. Der Begriff des Schönen ist eine durch das System der Philosophie gegebene Voraussetzung (X, 34). Die Notwendigkeit der Idee treibt ihn hervor. So muß auch alle Betrachtung

der Kunst im einzelnen von der verbindenden Einheit des Begriffs beherrscht sein. Die Aufgabe, Vorschriften für die Künstler zu geben, wird als der Philosophie unwürdig abgewiesen (X, 25).

„Die Kunst ist die Wahrheit selbst", sagt Hegel (X, 144). Damit könnte er so hoch wie möglich von der Kunst zu denken scheinen. Doch ist er weit entfernt zu glauben, die Schönheit erreiche, was dem Denken versagt sei, das Wesen der Dinge zu schauen. In der Kunst ist die Wahrheit noch in einer niederen Erscheinungsform, denn nur die Logik vermag die absolute Idee adäquat auszudrücken (X, 17, 19, 134). Das Schöne steht aber nicht außerhalb des Denkens, so daß es sich nicht in Begriffe fassen ließe. Weil es eine Darstellungsform der Wahrheit ist, so kann es kein Geheimnis enthalten und über alle seine Gestalten vermag die Wissenschaft Rechenschaft zu geben (X, 120). So könnte man versucht sein, die Kunst für überflüssig zu halten, weil die Logik das Absolute vollkommen enthüllt; doch betont Hegel ihre Notwendigkeit. Das Absolute kommt in ihr zur Anschauung und Empfindung (X, 132). Die Idee als die Einheit des Endlichen und Unendlichen muß auch die Äußerlichkeit als ihr Produkt erfassen und so läßt die Kunst die Sinnlichkeit als ihr Abbild erscheinen.

Das Schöne ist die sinnliche Darstellung des Absoluten (X, 91) oder das sinnliche Scheinen der Idee (X, 144). Diese ist nur schön als unmittelbar eins mit der ihr gemäßen Objektivität (X, 139). Aber die Kunst bringt nicht einen täuschenden Schein hervor und gegenüber der gewöhnlichen Wirklichkeit haben die Erscheinungen des Schönen ein wahrhaftigeres Dasein, weil sie der absoluten Idee näher stehen (X, 13). Dadurch aber kann das Sinnliche ein Spiegelbild des Absoluten werden, daß es nun im Vergleich mit dem Dasein der Naturdinge zum bloßen Schein erhoben wird (X, 144). Es ist nicht mehr das, wofür es sich unmittelbar gibt, sondern erhält eine Bedeutung. Der äußere Gegenstand wird

ſelbſt ein Ideelles d. h. er zeigt ſich durchleuchtet von der Idee. So wird er der äußeren Natur entzogen und gilt nur noch als Scheinen des Begriffs (X, 144). Das trennt die Kunſt von der phyſiſchen Wirklichkeit, daß ſie auf einer Umgeſtaltung der Äußerlichkeit beruht, wodurch dieſe eine metaphyſiſche Verklärung erfährt. Nun kann von einer Naturnachahmung der Kunſt keine Rede ſein. Sie hat wohl die Naturgeſtaltung zur Grundlage, formt ſie aber immer nach den Geſichtspunkten der Schönheit um (X, 60). Die Kunſt würde ihren geiſtigen Charakter einbüßen, wenn ſie ſich zufrieden gäbe, die Natur nachzumachen. Der Menſch könnte dann ſtolzer darauf ſein, Hammer und Nagel erfunden zu haben, weil hier ſchöpferiſche Kraft ſichtbar wird, als Kunſtſtücke der Nachahmung zu verfertigen (X, 58).

Das Sinnliche iſt aber kein bloßes Zeichen der Idee, ſondern ſoll ſie voll und ganz ausdrücken. Der Begriff ſchließt ſich mit ſeiner Gegenſtändlichkeit zuſammen und bewahrt in dieſer immanenten Einheit und Vollendung ſeine Freiheit (X, 145). Der Begriff ſoll aber nicht in ſeiner Allgemeinheit erfaßbar werden, weil ſonſt Idee und Erſcheinung auseinander fielen (X, 132). Die äußere Form erweiſt ſich als vom Begriffe hervorgebracht und umgekehrt ergibt ſich dieſer wie von ſelbſt aus jener. Die Idee muß ſich individualiſieren, wenn ſie in harmoniſcher Vereinigung mit der Sinnlichkeit ſein will und der äußere Gegenſtand ſeinerſeits muß ſich der Idee in ſeiner Eigenart anpaſſen. In dem ſchönen Objekt muß ſowohl der Begriff und Zweck wie ſeine äußere Beſtimmtheit und Realität als aus ſich ſelbſt und nicht durch anderes bewirkt erſcheinen (X, 149). Jeder Teil der Entfaltung ſoll die Seele, das Ganze an ihm erſcheinen laſſen (X, 197). Alle Punkte müſſen beſeelt ſein (X, 198) Was in der Erſcheinung dem wahren Begriff nicht entſpricht, iſt beiſeite zu laſſen (X, 200 und 211). Die Wirklichkeit muß zurückgenommen ſein aus der Breite der Einzelheiten und Zufälligkeiten in die innere Einheit der

belebenden Individualität (X, 202). Das Sichselbstgenügen in der eigenen Beschlossenheit ist der Grundzug des Kunstideals (X, 202). Die Lebendigkeit beruht darin, daß diese bestimmte geistige Grundbedeutung, welche zur Darstellung kommen soll, durch alle besonderen Seiten der äußeren Erscheinung wie Haltung, Stellung, Bewegung u. s. f. vollständig durchgearbeitet sei, so daß nichts Leeres und Unbedeutendes übrig bleibe, sondern alles sich von jener Bedeutung durchdrungen erweise (X, 222).

So nimmt der Inhalt in der Kunst eine hervorragende Stellung ein, denn ohne einen solchen scheint von Schönheit keine Rede sein zu können. Kunstwerke ohne geistigen Sinn kann es keine geben und selbst in den primitivsten läßt sich schon ein Stammeln höherer Wahrheit vernehmen. Da die Kunst das versöhnende Mittelglied ist zwischen der äußeren Natur und dem reinen Gedanken, so verlegt sich ihr Schwerpunkt in die Vermittlung des Absoluten mit dem Endlichen. Jenes darf nicht bleiben wie es in seiner reinen Wesenheit existiert und dieses muß eine andere Form erhalten als es unmittelbar in der Außenwelt hat. Weil nun aber der geistige Gehalt der Kunst vor allem sich behaupten soll, so gestaltet das Absolute die sinnlichen Erscheinungsweisen nach seinen Forderungen. Die erste Aufgabe ist, die Besonderungen der einen Wahrheit innerhalb der Phantasie und der Vorstellung darzustellen, wie ja auch beim künstlerischen Schaffen der Entwurf in der Einbildungskraft der Ausführung im Stoffe vorausgeht. Auch sind die Gestalten des Absoluten, wie sie im Geiste existieren vor ihrer Versetzung in die äußere Wirklichkeit für alle Künste zum Teil wenigstens dieselben. Gott ist nicht selber, wohl aber sind „die Söhne der einen absoluten Idee und die Kinder des einen allgemeinen Wahren" (X, 282) Gegenstand der Kunst. In der polytheistischen Anschauung gibt es viele Götter und auch in der christlichen Vorstellung erscheint Gott als wirklicher

Mensch in das Irdische und Weltliche verflochten (X, 225). Dazu kommen vom Geiste erfüllte Menschen wie Heilige und Märtyrer. Aber auch die sittlichen Mächte erregen als göttliche Interessen die menschliche Seele. Weiter bildet das ganze Gemüt des Menschen mit allem, wovon es im Innersten bewegt wird und was herrschend in ihm ist, jede Empfindung und Leidenschaft, jedes tiefere Interesse der Brust den lebendigen Stoff der Kunst (X, 226). Wie nun das Göttliche sich weiter darstellt in der Verwicklung mit der Endlichkeit, wie es zu Kollisionen und Handlungen kommt, das im einzelnen zu verfolgen, würde zu weit führen. Immer soll ein substantieller Gehalt, der den Menschen ausfüllt, das nur Partikulare der Subjektivität zu bewältigen die Kraft behalten (X, 227).

Die verschiedenen Kunstformen werden durch den Begriff des Schönen bestimmt (X, 98). Er ist definiert worden als die harmonische Einheit von Idee und Erscheinung. Die symbolische Kunstform hat ihre Gestalt in dem natürlichen, sinnlichen Stoff. Ein vollständiges Entsprechen beider Seiten ist unmöglich. Die Gegenstände der Wirklichkeit haben eine Seite in sich, nach der sie eine allgemeine Bedeutung darzustellen imstande sind. Die Idee sucht sich gewissermaßen in den symbolischen Kunstwerken erst, sie ist selbst unzufrieden mit ihrer Äußerlichkeit und gibt sich daher eine adäquate Gestalt in der klassischen Kunstform. Hier hat die Idee die ihr zugehörige Seite und steht mit ihr in vollem Einklang. Sie ist konkret d. h. sie ist allen Teilen des Kunstwerks immanent. Deshalb müßte hier die Schönheit eigentlich ihr Genüge haben, da das höchste erreicht ist, was die Versinnlichung der Kunst zu leisten vermag. Die romantische Kunstform befreit sich von dem unmittelbaren Dasein in der Außenwelt und versetzt ihre Gestalten in die Innerlichkeit der Vorstellungen und des Gefühls. Sie entzieht sich der Vereinigung mit dem Äußeren, indem sie ihre wahre Realität und Erscheinung nur in dem

bildenden Stoffe der Phantasie suchen und vollbringen kann. Mehr als drei Kunstformen kann es aber nicht geben, denn außer dem Erstreben, dem Erreichen und dem Überschreiten des Begriffs ist nichts denkbar.

Wieviel Künste es gibt, ist auch nicht zufällig. Einmal müssen sie die allgemeinen Kunstformen als Grundbestimmung zeigen (X, 106), sodann gibt die Vielheit der Sinne und der ihnen entsprechenden Stofflichkeit, in der sich das Kunstwerk gestaltet, den Einteilungsgrund für die Unterscheidung des Schönen in die einzelnen Künste. Dabei scheiden Tastsinn, Geschmack und Geruch aus als der künstlerischen Gestaltung nicht fähig. Der erste bezieht sich nur auf sinnlich einzelnes und gibt nur die unmittelbaren Eigenschaften wieder. Der Geschmack aber läßt den Gegenstand nicht frei für sich, sondern löst ihn auf, um ihn zu verzehren. Der Geruch ist kein Organ des Kunstgenusses, weil die Dinge sich ihm nur darbieten, sofern sie in Auflösung begriffen sind (X 2. Abt., 253 4). Es bleiben also nur Gesicht und Gehör. Jenes hat ein rein theoretisches Verhältnis zu den Dingen, denn das Licht, das ihm die Eindrücke vermittelt, läßt sie unversehrt. Dieser ist auch bloß betrachtend, weil der Klang auf dem Erzittern der Gegenstände beruht, die aber dadurch keine Veränderung in Gestalt und Stoff erleiden. Die Vorstellung kommt als drittes Material der Kunst noch hinzu (X 2. Abt., 254). In ihr existiert die äußere Realität selber als innerlich und geistig. So ergibt sich eine Dreiteilung der Künste in bildende, tönende und redende (X 2. Abt., 255). Verbindet sich aber der Gesichtspunkt des Materials mit dem der Kunstformen, so ergeben sich folgende Künste. Die Architektur hat es mit der äußeren Gestalt zu tun. Da ihr Stoff zu spröde ist, um die Idee voll und ganz aufzunehmen, so kann er nur eine abstrakte Beziehung zu ihr erhalten und der Grundtypus der Baukunst wird die symbolische Kunstform (X 1. Abt., 108). In der Skulptur bleibt dem Sinnlichen kein Ausdruck mehr, der nicht der des Geistigen

ſelber wäre. Umgekehrt iſt ihr aber auch kein geiſtiger Inhalt darſtellbar, der ſich nicht in leiblicher Geſtalt veranſchaulichen ließe (X, 110). Die klaſſiſche Kunſtform iſt ſo ihr Grundtypus. Die Malerei befreit die Kunſt von der räumlichen Vollſtändigkeit des Materiellen, indem ſie ſich auf die Dimenſion der Fläche beſchränkt. So hat die Sichtbarkeit ihre Unterſchiede als ideelle, als ſolche, die nicht an dem Bild als Gegenſtand, ſondern nur an ihm als Kunſtwerk vorhanden ſind. Die Farbe kann innere Vorſtellungen und Gefühle zum Ausdruck bringen (X, 111 ff.). Mit der Malerei beginnen die Künſte, welche die romantiſche Kunſtform am beſten auszuprägen geſchickt ſind. Das Material der Muſik, obſchon noch ſinnlich, geht zu noch tieferer Innerlichkeit fort. Im Ton erſcheint die Materie nicht mehr als räumlich, ſondern als zeitlich und das Ideelle wie losgelöſt aus ſeiner Befangenheit im Stofflichen. In der Dichtkunſt ſinkt das Hörbare wie das Sichtbare zur bloßen Andeutung des Geiſtes herab. Sie iſt die Kunſt des in ſich freigewordenen, nicht an das äußerliche Material gebundenen Geiſtes, der nur im inneren Raum und in der inneren Zeit der Vorſtellungen und Gefühle ſich ergeht. Die Poeſie dehnt ſich über alle Formen des Schönen aus, weil ihr eigentliches Moment die ſchöne Phantaſie iſt (X, 115 f.). Sie iſt die abſolute wahrhafte Kunſt des Geiſtes in ſeiner Äußerung als Geiſt. Als totale Kunſt wiederholt ſie die Darſtellungsweiſe aller übrigen Künſte.

Der Begriff der Kunſt muß in einem Individuum Wirklichkeit erlangen, weil der Menſch allein die Fähigkeit hat, das Sinnliche zum Spiegel des Geiſtes umzugeſtalten. So wird das Allgemeine im künſtleriſchen Genie ſubjektiv, ohne etwas von ſeiner Reinheit einzubüßen. Der echte Künſtler hat den natürlichen Trieb und das unmittelbare Bedürfnis, alles, was er in ſeiner Empfindung und Vorſtellung hat, ſogleich zu geſtalten (X, 368). Die künſtleriſche Begeiſterung beim Schaffen hat nichts zu tun mit Selbſtbeſpiegelung, ſie iſt keine

ſubjektive Erregung, ſondern das Aufgehen in der Sache (X, 371). Die Manier als Spiel der zufälligen Eigentümlichkeit des Künſtlers wird verworfen: „Keine Manier zu haben, war von jeher die einzig große Manier“ (X, 384). Die originale Schöpfung iſt ein Ganzes in ſtrengem Zuſammenhang wie aus einem Guß: Nichts fließt ihr von außen zu, ſondern ſie entnimmt alles dem vom Licht des Schönen verklärten Gegenſtand (X, 382).

Der äſthetiſche Genuß beruht darauf, daß das Subjekt, was die Kunſt als äußere Sinnlichkeit objektiv macht, in das Gemüt eindringen läßt und ſo von der Idee des Schönen erfüllt wird. Die Empfindung des Genießenden iſt Nebenſache, denn ſie begnügt ſich mit der Beobachtung der ſubjektiven Affektion, ſtatt ſich in die Sache zu verſenken (X, 94). Das Subjekt iſt bei der verſtandesmäßigen Erkenntnis unfrei durch die Dinge, deren Selbſtändigkeit es vorausſetzt, im endlichen Willen unfrei durch die Bindung an die Triebe und ihre Verkettung mit der Außenwelt (X, 147). Der Kunſtgenuß aber läßt es ſeine innere Unendlichkeit wahrnehmen: Die Kunſtwerke erſcheinen als Verwirklichung der eigenen Ideale des Inneren und die äußeren Widerſtände löſen ſich in ihnen auf in Harmonie mit dem Begriff (X, 148).

## 5. Die Religion.

Die Religion iſt die Beſtimmung der abſoluten Idee ſelbſt (XI, 129). Sie iſt nur auf einem ſolchen Standpunkt möglich, welcher der Idee Realität zuſpricht. Wäre aller Inhalt der Wirklichkeit nur für das Bewußtſein des Ich, ſo gäbe es keine jeder Willkür überlegene geiſtige Macht, worauf die Religion ſich beruft. Die abſolute Idee muß in der Religion ſchlechthin durch ſich und nicht durch mich geſetzt ſein (XI, 116). Solche Begründung

der Religion auf das Absolute muß sie der Philosophie näher bringen, da diese so denselben Inhalt wie jene hat. Hegel sagt denn auch, daß beide sich nur der Form nach unterscheiden (XI, 287). Was die Philosophie in Gedanken erfaßt, erscheint in der Religion in der sinnlich konkreten Auffassungsweise der Menschen. Die Philosophie hat die Aufgabe, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffs zu verwandeln (XI, 80). Der Inhalt soll derselbe sein, nämlich die Wahrheit. Deshalb müssen auch alle Standpunkte abgewiesen werden, welche die Erkenntnis Gottes verneinen oder beschränken wollen (XI, 12). Wenn wir Gott nicht erkennen könnten, so wäre er eine hohle Abstraktion (XI, 22). In Rücksicht Gottes nur an das Gefühl zu appellieren, hieße seine Objektivität, sein selbständiges Dasein und seine Einwirkung auf alle Menschen preisgeben (XI, 27). Auch kann es nicht zweierlei Vernunft geben, eine göttliche in der Religion und eine bloß menschliche in der Wissenschaft (XI, 24). Es wäre unmöglich, daß beide Arten der Wahrheit ruhig nebeneinander bestehen könnten. Die Vernunft ist nur eine, wie die absolute Idee nur eine ist.

Da über Religion philosophieren sie denken (XI, 36) d. i. sie in metaphysische Begriffe auflösen heißt, so kann die philosophische Definition der Religion nur aus den logischen Bestimmungen der absoluten Idee bestehen. Sie ist das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes im Menschen. Gott als die absolute Idee ist Sichwissen; weiß er anderes, so ist er nicht mehr absolut (XI, 129). Er muß also auch den Menschen als in seinem Wesen enthalten anerkennen und in ihm bei sich selbst sein. Dazu gehört, daß der Mensch seinerseits seine Einheit mit Gott weiß (XI, 38). So ist die Religion Idee, denn Idee ist der Begriff, der einen Gegenstand hat und zugleich bei sich selbst ist (XII, 153). Gott findet im Menschen nichts Fremdes, sondern sich selbst und umgekehrt erlangt der Mensch in der Identität mit Gott seine wahre Subjektivität. Das Wissen des Menschen von Gott ist das Sichwissen Gottes im Menschen.

Dieser Begriff der Religion ist in den tatsächlichen Religionen nur in der Form der Vorstellung und Anschauung ausgesprochen, denn sie sind die Wahrheit wie sie für alle Menschen ist (XI, 79). Die abstrakten Lehren der Philosophie sind hier in Bilder eingekleidet, die aus der unmittelbaren Anschauung entnommen sind. Es sind Symbole, Allegorien, denn wir wissen, daß sie etwas Geistiges ausdrücken sollen (XI, 80/1). So liegt hierin auch die Notwendigkeit der religiösen Geheimnisse, denn das Bild vermag nicht das Wesen der Wirklichkeit adäquat zu erfassen, da diese ein logischer Prozeß ist, den nur die Vernunft voll verstehen kann.

Gott gibt sich selbst dem Menschen zu wissen (XII, 158). Die Religion hat ihren Anknüpfungspunkt in der absoluten Idee. Diese manifestiert sich d. h. schafft den subjektiven Geist, für den sie ist (XI, 58). In der allgemeinen Idee in ihrer konkreten Bedeutung als der Einheit von Gegensätzen liegt die Bestimmung, sich zu offenbaren (XII, 157) d. h. für ein Anderes zu sein, mit dem sie identisch ist. So bringt Gott den Menschen zum Bewußtsein seiner Identität mit ihm. Dieses Bewußtsein aber durchläuft notwendig zuerst die Stufen des Gefühls und der Vorstellung, da der Begriff immer mit dem Unmittelbaren beginnt.

Den Inhalt der Religion bilden nicht zufällige und äußerliche Dinge, sondern die ewige Natur Gottes (XI, 151). Auch hat alles Positive nur den Charakter des Vorläufigen, das durch die Aneignung seines geistigen Gehalts überwunden wird. Der geschichtliche Stoff der Religion soll auf die Dauer nicht als solcher aufgefaßt werden, sondern in seiner geistigen Bedeutung (XI, 83). Der Glaube kann durch Belehrung, Wunder und Autorität an mich kommen, aber wird er lebendig, so fällt dieses Äußerliche weg und ich mache mir seinen Inhalt so zu eigen, daß er aufhört, ein Anderes für mich zu sein (XI, 149). Die wahrhafte Beglaubigung besteht darin, daß die Religion der Natur meines Geistes gemäß ist und seine Bedürfnisse befriedigt (XI, 65).

Im Kultus wird das Subjekt identisch mit dem Göttlichen gesetzt (XI, 165). Es schließt sich in ihm selbst mit Gott zusammen. Gegenüber dem Glauben als dem theoretischen Bewußtsein, wo die Einheit mit dem Absoluten bloß in Symbolen und Verstandesbegriffen gewußt wird, ist der Kultus die konkrete Vollziehung dieser Identität, in seinem Grunde der metaphysisch-logische Prozeß der absoluten Idee. Die Subjektivität soll zum Bewußtsein ihrer Unendlichkeit kommen. Dann tritt die Religion ins Gebiet der Freiheit, weil das Absolute und der Mensch sich nun kein Fremdes mehr sind (XI, 166). Die unmittelbare Einzelheit wird beseitigt und das Subjekt als schlechthin allgemeines ist identisch mit dem Absoluten. Der absolute Geist wird durch Aufhebung des Natürlichen und Endlichen im Menschen an und für sich: was in ihm ist, ist dann auch im Menschen (XI, 166/7). Was durch den Kultus zustande gebracht wird, ist dies Gefühl, dieser Genuß, daß ich bei Gott in Gnaden bin, daß der Geist Gottes in mir lebendig ist, das Bewußtsein der Vereinigung und der Versöhnung meiner mit Gott (XI, 167/8). Wird die Tätigkeit im Kultus doppelseitig aufgefaßt, daß der Mensch sich dem absoluten Geiste gemäß mache im Opfer, Gott aber dem Menschen zu Hilfe eile mit der Gnade, so kommt doch der Arbeit der absoluten Idee die erste Stelle zu, denn die Freiheit des Menschen oder seine Einheit mit Gott besteht in der Aufhebung des endlichen Wissens und Wollens (XI, 157).

Die Religion, einmal in ihrem Begriff bestimmt durch den Prozeß der absoluten Idee, setzt sich selbst ihren Inhalt und entwickelt selbst ihre verschiedenen Formen (XI, 128). Der Begriff ist es, der sich konkret macht (XI, 134); auf diese Weise wird der Religion ihre Selbständigkeit gewahrt und ihre verschiedenen Erscheinungsformen bleiben auf das Wesen bezogen. Wie nun die Merkmale des Begriffs der Religion der absoluten Idee entnommen sind, so ist auch für die konkreten historischen Religionen die Idee der Maßstab ihrer Rang-

ordnung: Je adäquater eine geschichtliche Religion den Begriff ausdrückt, d. h. je geringer der Unterschied ist zwischen dem Wesen der Religion der absoluten Idee nach und seiner Realisation, um so vollkommener ist sie. Das Christentum ist die höchste, weil hier das religiöse Bewußtsein nicht mehr vom Begriff verschieden ist, dieser sich also vollkommen verwirklicht hat (XI, 184). In den andern Religionen beschränkt die entgegenstehende Endlichkeit noch den Begriff, in der christlichen als der absoluten (XI, 43) und wahrhaften ist der Begriff an und für sich d. h. zwischen seinem Wesen und seiner Erscheinung ist kein Unterschied mehr. Wenn das Christentum wie jede Religion die Wahrheit nur in Form der Vorstellung enthält, also nicht in der höchsten des Gedankens, so drückt es sie doch so adäquat aus wie es in diesem Elemente möglich ist. Es erhält mit Recht den Namen der offenbaren Religion (XII, 59), weil in ihm die Natur Gottes ganz offenbar ist. Die Philosophie muß selbst bekennen, daß sie inhaltlich nichts zu den metaphysischen Vorstellungen des Christentums hinzufügen kann. Wie die einzelnen Religionen immer nur eine Stufe der Realisation des Begriffs darstellen, so werden sie in der vollendeten Religion als Momente aufbewahrt und in ihre Totalität zusammengeschlossen (XI, 41): Diese erweist sich hierdurch als Idee, wie in der Logik die absolute Idee auch alle vorangegangenen Bestimmungen zur Totolität zusammennimmt.

Das Verhältnis von Philosophie und christlicher Theologie ist sehr eng. Doch darf diese nicht historisch zu Werke gehen und dabei stehen bleiben, was die Bibel sagt. Betrachtungen und Überlegungen sind auch beim Inhalt der hl. Schrift nicht zu umgehen und wird einmal gedacht, so ist es am konsequentesten, das philosophische Denken zu Hilfe zu nehmen, da nur der Begriff wahrhaft von allem Positiven und Zufälligen befreien kann. Theologie muß wissenschaftliche Religion sein, der religiöse Inhalt als Zeugnis des Geistes auf

wissenschaftliche Weise gewußt (XII, 163 ff.). Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist durch die Philosophie zu rechtfertigen (XII, 266). Die Philosophie ist keine Weltweisheit, sondern ein Gottesdienst (XI, 15; XI, 168) und sie ist Theologie, insofern sie die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur darstellt (XII, 288). Nach Hegels Meinung wird in seiner Philosophie entgegen dem Vorgehen vieler Theologen das Dogmatische, als der christlichen Religion eigen, an die erste Stelle gesetzt (XI, 8).

Gott ist die absolute Idee und alle Bestimmungen, die dieser beigelegt werden, werden auch von Gott ausgesagt: Er ist die einzige, absolute und allein wahre Wirklichkeit (XI, 50), die an und für sich seiende Allgemeinheit (XI, 63), die Unendlichkeit, das absolute Beisichselbstsein und -bleiben (XI, 51). Die vielen besonderen Eigenschaften sind ihm nicht angemessen; ihre Auflösung und ihren Ausgleich finden sie nur, wenn Gott als Idee (XII, 188), als Einheit Entgegengesetzter und Prozeß des Zusichselbstkommens aufgefaßt wird. So ist Gott der absolute Geist, denn der Geist ist dies, konkret zu sein, sich zu verwirklichen und sich in der Verwirklichung als unendlich zu erfassen (XII, 171). Der Geist ist lebendig als Prozeß des Sichunterscheidens und des Zurücknehmens der Unterschiede in sich (XII, 178). Hegel rückt die Dreieinigkeitslehre in den Mittelpunkt der ganzen Betrachtung und teilt den Abschnitt über die absolute Religion ein nach den drei göttlichen Personen. Die Namen Vater und Sohn drücken den Inhalt der absoluten Idee in sinnlicher Form aus, bezeichnen ein Verhältnis, das im Lebendigen stattfindet (XII, 194), in der Religion aber viel geeigneter ist, Gottes Wesen anzudeuten als die künstlichen Begriffe des Verstandes (XII, 197), weil das sinnlich Lebendige bereits Spiegel der Idee ist. Die Vernunft erkennt die Wahrheit des Dogmas und erfaßt die Dreieinigkeit als Kern des Absoluten. Gott in seiner Zeitlosigkeit und Ewigkeit ist

das In-und-bei-sich-Sein in der Form der Allgemeinheit als ewige Idee in dem Element des reinen Gedankens (XII, 178 9). Er ist ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst (XII, 199), ein Spiel der Liebe mit sich selbst (XII, 206), worin zwar Unterschiede gesetzt werden, die aber keine sind (XII, 187). Das ist die Dreifaltigkeit vor Erschaffung der Welt, der Prozeß der absoluten Idee in der Logik. Der Vater ist das Subjekt, der Sohn das Objekt, der Geist hält dieses in Einheit mit jenem. In der Welt gewinnt der Unterschied eine äußere Existenz. Sie erscheint als selbständig gegenüber Gott. Die Welt aber muß wieder als in Einheit mit Gott bleibend gedacht werden, denn das Absolute verlangt das ewige Zurückgekehrtsein jedes Unterschiedes in sein Wesen. Soll nun die Welt und besonders der Mensch als göttlichen Ursprungs und in Identität mit Gott gewußt werden, so muß Gott Mensch werden, um so zu offenbaren, daß die Endlichkeit und Unmittelbarkeit seinem Wesen nicht widerspricht. Der Mensch selbst ist erlösungsbedürftig, da das Böse ihn in den Gegensatz zu Gott gebracht hat und das Unglück ihn in der Welt keinen Frieden finden läßt (XII, 221). Durch die Menschwerdung der zweiten Person ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in gegenständlicher Weise für alle faßbar geoffenbart (XII, 235). Gott erscheint so als Mensch und der Mensch als Gott (XII, 237). Was die Beglaubigung Jesu angeht, so ist sie das Zeugnis des Geistes, der innewohnenden Idee (XII, 255), die in dem Menschen die an sich von Anbeginn vorhandene Identität mit Gott für sich d. h. zum Bewußtsein und zur Gewißheit werden läßt. Hierin zeigt sich bereits die dritte Person der Gottheit, welche die vielen einzelnen zu Gott zurückbringt. Der hl. Geist ist besonders in der christlichen Gemeinde wirksam, die als Idee der Prozeß ist, die Subjekte in den Geist aufzunehmen, so daß der Geist Gottes in ihnen wohnt (XII, 267). Der einzelne Mensch wird von der Gemeinde gewußt als Gott und mit der

Bestimmung, daß er Sohn Gottes sei (XII, 263). Somit kehrt Gott wieder zu sich selbst zurück.

## 6. Die Geschichte.

In der Geschichte zeigt sich ganz besonders die Macht der Idee über die Menschen, daß die Idee den Menschen in Besitz nimmt (XIV, 180) und dieser nicht die Herrschaft über jene hat. Die Philosophie der Geschichte hat die Verwirklichung der Begriffe in der Entwicklung der Menschheit zu behandeln. Doch ist sie nicht bloße Begriffsgeschichte, sondern hat die absolute Entwicklungsweise der Lebensgebiete aus der Tiefe des Geistes aufzuzeigen (XI, 9). Der einzige Gedanke, den die Philosophie mit an die Weltgeschichte heranbringt ist der, daß es in ihr vernünftig zugegangen sei (Br. 42). Die Idee, worin alle Wirklichkeit ihr Bestehen hat, ist unendliche Macht, die nicht beim bloßen Erkennen des Ideals stehen bleibt, sondern sich mit ihrem ganzen Inhalt bei den Menschen durchsetzt (Br. 42/3). Da in der Weltgeschichte alles nur Erscheinung der Idee des Geistes ist, so haben wir, wenn wir die Vergangenheit durchlaufen, es nur mit Gegenwärtigem zu tun, denn die Philosophie beschäftigt sich nur mit dem ewig Wahren (Br. 124/5). Nur als durch die Vernunft begründete Folge der Erscheinungen, welche das, was die Vernunft ist, zu ihrem Inhalt haben und es enthüllen, zeigt sich die Geschichte als etwas Vernünftiges (XIII, 44). In der Geschichte soll die Idee vollbracht werden, Gott regiert die Welt. Die Idee ist die absolute Macht, die sich hervorbringt (XIV, 193). Sie ist in Wahrheit der Völker- und Weltführer (Br. 41). Der absolute vernünftige Endzweck der Welt wird verwirklicht. Die Aussöhnung der Vernunft mit der Geschichte liegt in der Erkenntnis, daß das Affirmative die Oberhand hat über das Negative und Vernunftwidrige (Br. 49/50).

Die Idee ist ihrem Inhalt nach konkret, sie enthält in ihrem Begriff eine Fülle von Bestimmungen, die zur Erscheinung drängen. Das Konkrete ist erst noch an sich und verborgen in der Idee, eine bloße Möglichkeit, aber es soll für sich d. i. verwirklicht werden. Diese Unterschiedenheit des Inhalts in der ursprünglichen Einfachheit ist ein Widerspruch, der seine Auflösung darin findet, daß die verschiedenen Bestimmungen auch als solche zur Erscheinung kommen (XIII, 37/8). Die Idee ist der Lichtquell, der in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt: so ist die Geschichte das System ihrer eigenen Notwendigkeit. Das Hinausgehen der Idee in ihrer Entwicklung zu einem Andern, ist ebenso ein Insichhineingehen, da sie jenes Andere selbst hervorbringt: so macht das Fortschreiten die vorher allgemeine und unbestimmte Idee in sich bestimmter (XIII, 41). Der Boden, auf dem die Geschichte vor sich geht, ist der Geist selbst. Sein Sein ist seine Tat und es kann nichts für ihn wirklich sein, als was er selbst hervorgebracht hat (XIII, 45). Seine Tat ist, sich für sich auslegend zu erfassen (VIII, 431). Seine Bewegung ist die beständige Rückkehr in sich selbst (XIV, 203). Die Arbeit, sich zu finden, sich zu erkennen ist das Leben des Geistes (XV, 685). Nur der Geist ist Fortschreiten; oft scheint er sich vergessen und verloren zu haben; aber innerlich sich entgegengesetzt, ist er innerliches Fortarbeiten (XV, 685). Was aber der Geist ist, das ist er immer an sich gewesen, der Unterschied liegt nur in der Entwicklung dieses Ansich. Wie der Keim die ganze Natur des Baumes in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte (Br. 52.) In der Natur ist nur ein Kreislauf, der sich immer wiederholt, allein in den Veränderungen auf geistigem Boden kommt Neues hervor (Br. 95). Wesentlich ist es die Natur der Idee, sich zu entwickeln und dadurch zu werden, was sie ist (XIII, 33). Um zu fassen, was Entwicklung

ist, müssen zwei Zustände unterschieden werden. Der eine ist die Anlage, das Ansichsein, der zweite das Fürsichsein, die Wirklichkeit (XIII, 33). Der Geist fängt in seiner unendlichen Möglichkeit an, die seinen absoluten Gehalt als Ansich enthält, als den Zweck und das Ziel, das er in seinem Resultat erreicht, das dann erst seine Wirklichkeit ist. So ist er ein Fortschreiten vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, wobei jenes zugleich das Gegenteil seiner selbst ist d. h. das Vollkommene als Keim und Trieb in sich enthält (Br. 98/9). Den Anfang macht das, was an sich ist d. i. das Unmittelbare, Abstrakte. Das Konkretere, Reichere ist das spätere (XIII, 53).

Die Verwirklichung der geistigen Ziele ist in der Weltgeschichte an menschliche Individuen geknüpft. Bewußtsein und Wille der Menschen sind zunächst in das natürliche Leben der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung versenkt und da es der Geist selbst ist, der sie hervorbringt und somit beseelt, so sind sie von unendlichem Anspruche und Reichtume. So hat der Geist sich selbst als das wahre feindselige Hindernis zu überwinden (Br. 97). Menschliches Handeln ist Treiben des Subjekts für besondere Zwecke, aber alle diese Zwecke sind nur Mittel, die Idee hervorzubringen, weil sie die absolute ist Macht (XIV, 193). Die Leidenschaft ist die partikulare Bestimmtheit des Charakters, insofern rein private Inhalte, wie eigener Vorteil, Ruhm usw. zu Taten treiben. Die ganze Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten der Individuen sind aber nur die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen (Br. 59 ff.). Die Tätigkeit ist die Mitte, welche das Allgemeine und Innere, die Idee, übersetzt in die Wirklichkeit (Br. 63). Die allgemeine Idee hält sich unbeschädigt im Hintergrund. Es ist die List der Vernunft, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt (Br. 70). Die Individuen vollbringen ihr Interesse, kämpfen untereinander und fördern die weltgeschichtlichen Ziele, ohne es zu beabsichtigen (Br. 63). Die Idee bezahlt den

Tribut ihres Daseins aus den Leidenschaften der Individuen (Br. 70).

Die Weltgeschichte enthält aber nicht nur die Entwicklung der Staaten, sondern auch die der Kunst, der Religion und der Philosophie. Alle diese Gebiete gehen einander parallel und immer entsprechen der jeweils erreichten Stufe des einen Gebiets bestimmte Stufen der andern. Um der ursprünglichen Dieselbigkeit ihrer Substanz, ihres Inhalts und Gegenstandes willen sind die Gestaltungen in unzertrennlicher Einheit mit dem Geist des Staates; nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, sowie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst (Br. 94). Die absolute konkrete Idee zerlegt sich in der geschichtlichen Entwicklung in Stufen ihrer Verwirklichung, in die einzelnen konkreten Ideen oder Völkergeister (VIII, 435). Jeder bestimmte Volksgeist hat dem Inhalt nach wesentlich ein besonderes Prinzip (§ 598). Er baut sich zu einer vorhandenen Welt auf, die besteht in seiner Religion, in seiner Verfassung, in seiner Kunst, im ganzen Umfang seiner Einrichtungen, in seinen Begebenheiten und Taten (Br. 119). Diese Volksgeister zu realisieren ist der unendliche Trieb des Weltgeistes, sein unwiderstehlicher Drang, denn diese Gliederung sowie ihre Verwirklichung ist sein Begriff und seine Aufgabe (Br. 94). Die Prinzipien der Völker sind in ihrer notwendigen Stufenfolge selbst nur Momente des einen allgemeinen Geistes, der durch sie in der Geschichte sich zu seiner sich erfassenden Totalität erhebt und abschließt (Br. 124). So vertritt jedes Volk nur ein Prinzip und es kann nur einmal in der Geschichte Epoche machen (VIII, 433). Dann stirbt es ab für die Weltgeschichte, wenn es auch noch eine interesselose und unlebendige Existenz fristet (Br. 120). Das Bedürfnis des Geistes verlangt nach einem andern Volke, denn das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen (Br. 75). Der Geist bleibt bei keinem Volke stehen, sondern geht immer, wenn das eine seine

Rolle ausgespielt hat, zur nächst höheren Stufe über (VIII, 432). Die Prinzipien der einzelnen Völker sind berechtigt, aber sie sind einseitig und werden im Lauf der Geschichte zu Momenten des absoluten Geistes herabgesetzt.

So hat nach Hegel *jede Zeit*, auch innerhalb der Entwicklung eines einzelnen Volkes, ihre eigene Aufgabe, nämlich den Geist der Zeit, das ihr zugeteilte Prinzip, zu ergreifen und aus seiner Natürlichkeit d. i. Verschlossenheit und Leblosigkeit an den Tag zu ziehen (XV, 691). Jede Zeit ist so ein individueller Zustand, daß in ihm nur aus ihm selbst entschieden werden kann (Br. 39). So können auch die Individuen nie ihrer Zeit weit voraus sein. Alle haben in der Substanz des Nationalgeistes die Grenze ihrer Fähigkeit. Zwischen den Durchschnittsmenschen und den weltgeschichtlichen Persönlichkeiten liegt keine tiefe Kluft. Der Geist ist die innerliche Seele aller Individuen, aber die bewußtlose, welche die großen Männer ihnen zum Bewußtsein bringen. „Deshalb folgen die andern diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eignen inneren Geistes, der ihnen entgegentritt" (Br. 67). An der Spitze aller welthistorischen Handlungen stehen Individuen, aber in unmittelbarer Identität mit der substantiellen Tat des Weltgeistes.

Innerhalb einer bestimmten Epoche betrachtet Hegel Staat, Kunst und Religion mehr als gleichzeitig und als im Begriff eines Volkes geeint, aber von der Philosophie betont er ausdrücklich, daß sie erst auftreten kann, wenn das Volk seine Aufgabe bereits vollbracht hat, denn sie ist das Wissen des Substantiellen ihrer Zeit. Nimmt man *die Geschichte jedes Gebietes* für sich, so entwickelt es sich zeitlich nach den Stufen seines Begriffs. *Die politische Geschichte* fängt an mit dem Übergang in den Zustand des Staates, denn dies ist die formelle Realisierung der sittlichen Idee. Auch ist sie im Wesen die Entwicklung der Staatsverfassungen

und Staatseinrichtungen. Sie ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit und enthält die verschiedenen Staatsformen, wie sie dem Begriffe nach aufeinander folgen. In der Geschichte der Kunst geht die unvollkommenere der vollkommeneren voran. Wie im System der Künste und Kunstformen die einzelnen nacheinander gestellt sind, so treten sie auch in der Geschichte auf. So ist z. B. die Architektur diejenige Kunst, die sich durch den Begriff als die zuerst zu betrachtende ergibt und von ihr zeigt es sich auch, daß sie die erste der Existenz nach ist (X 2. Abt. 265). Was in der Religion durch den Begriff bestimmt ist, hat existieren müssen und die einzelnen aufeinander folgenden Religionen sind durch ihn determiniert (XI, 41). Die nacheinander auftretenden Entwicklungsstufen der Religion werden dem Begriffe immer adäquater, bis dieser seinen Inhalt im Christentum vollkommen enthüllt (XI, 43). Wenn die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet werden, was ihre äußere Gestalt betrifft, so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee in ihrem logischen Begriff (XIII, 43). Die Folge der philosophischen Systeme ist die notwendige Stufenreihe der Entwicklung dieser Wissenschaft (XV, 690).

Hegels Geschichtsbetrachtung mündet ein in den Geist seiner Zeit, den er als Vollendung der ganzen Entwicklung weiß, denn die Gegenwart ist immer das höchste (XV, 686). Sein philosophisches System ist die Krone der Wahrheit, denn hier ist es dem Weltgeiste gelungen, alles fremde Wesen abzuwerfen und sich als absoluten Geist zu erfassen, der alles als sein Werk weiß (XV, 689). Als Vollendung der Philosophie erscheint so die absolute Idee im Menschengeiste wie sie an sich ist und kehrt wieder in ihr Inneres zurück.

## 7. Rückblick.

In der absoluten Idee konzentrierte sich das Bestreben Hegels, das Reich des Geistes in seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von den Individuen zu erfassen. Ohne deren Hilfe gestaltete sich das Absolute zu einem geistigen, in sich geschlossenen Kosmos. Auch die Weiterentwicklung zu den konkreten Gebilden wurde den menschlichen Händen entrissen, um alles der Tätigkeit der absoluten Idee zu übergeben. Es dünkte eine Herabwürdigung und eine Gefährdung der geistigen Ziele, das Absolute in der Ausführung seiner Zwecke vom guten Willen des Menschen abhängig sein zu lassen. Nur im Denken mit seinem fortzeugenden Schaffen und seiner zwingenden Konsequenz schien die Tätigkeit mit der Sache so verknüpft, daß das Absolute als logisches Geschehen sich ganz aus sich selbst ohne fremde Hilfe zu einer Welt entfalten konnte. So wurde die Logik die durchgreifende und weitertreibende Einheit in allen Gebieten der Wirklichkeit, welche mit eiserner Zähigkeit die Zwecke des Geistes durchsetzt.

Die Idee als Einheit von Begriff und Wirklichkeit wurzelte in der Kraft des Absoluten. Die Einzelgebiete, nach ihren Begriffen gesehen, waren als Verwirklichungen der absoluten Idee selbst Ideen, insofern sie in ihrer Übereinstimmung mit jener, in ihrer Rückbeziehung auf jene betrachtet wurden. Da aber diese Vergegenwärtigung dessen, wieviel an Gehalt der absoluten Idee in jedes Gebiet eingeht, sich im Lauf seiner begrifflichen Entwicklung zu erkennen gibt, so zeigte sich besonders der letzte Begriff, der die vollkommenste Ausprägung des ganzen Bereiches ist, als Idee. So war das Leben die Vollendung der Natur, das endliche Erkennen und Wollen der Gipfel des subjektiven, der monarchische Staat der Abschluß des objektiven Geistes, die Dichtung die Krone der Kunst, das Christentum der Höhepunkt der Religion,

das unendliche Erkennen die absolute Philosophie. Die Rangordnung der einzelnen Gebiete und damit ihrer höchsten Begriffe beruhte auf der ihr Wesen mehr verstecken den oder mehr enthüllenden absoluten Idee. So erschienen die Natur und mit ihr das Leben, ferner das endliche Erkennen und das endliche Wollen, beide zusammen die Vollendung des endlichen Geistes, nur als endliche Ideen oder als bloße Vorstufen der absoluten Idee. Als solche konnten die beiden letzten in unserer Darstellung passend ihre Stelle vor dem absoluten Erkennen bezw. dem unendlichen Wollen finden. Sittlichkeit, Kunst, Religion und Philosophie aber waren vollgültige Verwirklichungen der absoluten Idee; die erste in ihrer Existenz nach außen gekehrt, die drei letzten im Geiste und unterschieden nur der Form, nicht dem Inhalt nach. Die Philosophie wurde als unendliches Erkennen gleich nach der absoluten Idee behandelt, weil sie die Voraussetzung dafür ist, die Idee in allen Gebieten wiederzufinden. Die Geschichte zeigte die Realisierung des Weltgeistes, der Sittlichkeit, Kunst, Religion und Philosophie nach ihrem Zusammenhang in der absoluten Idee in sich schließt und sie nach ihrer begrifflichen Reihenfolge zur Erscheinung bringt. Unterscheiden wir in den Einzelgebieten zwischen dem Verhalten des Menschen, der Gestaltung des Objekts und dem Anteil der absoluten Idee, so nähern sich diese drei Glieder der Wirklichkeit gegenseitig immer mehr, je weiter wir von der Natur zu den geistigen Gebieten emporgelangen. Idee und Mensch vereinigen sich immer inniger, der Einfluß der Idee auf die Tätigkeit des Subjekts wird immer größer. Andererseits wird das Objekt immer geistiger d. h. der Anteil des Subjekts und somit der absoluten Idee an seiner Hervorbringung steigert sich beständig. Schließlich sind alle drei identisch geworden im absoluten Wissen, in welchem die Idee sie selbst und zugleich ihr Objekt und der Mensch eins mit ihr ist.

## Kritik.

Die Kritik Hegels faßt sich zusammen in dem einzigen Vorwurf seines Intellektualismus,*) dem das Denken das Grundgeschehen des Geistes und die Intensität des Denkens das Maß des Lebens ist, der die Forderung des Beweises überspannt bis zur logischen Ableitbarkeit aller Wirklichkeit, dem alles unmittelbare Sein nur für einen Querschnitt aus dem Denkprozeß gilt und der die uneingeschränkte Identifizierung der menschlichen Wissenschaft mit dem ganzen Umfang der absoluten Wahrheit behauptet. Fast alles, was im einzelnen an Hegels Gedanken auszusetzen sein wird, wird sich als von diesem Intellektualismus durchdrungen und durch ihn hervorgerufen erweisen. Nun gibt es zwar Anhänger Hegels, die alle seine Behauptungen abschwächen und seinen Intellektualismus zum Teil oder ganz beseitigen. So sehen sie in der Naturphilosophie nur zum Ausdruck gebracht, daß hinter der Oberfläche der Natur geistige Kräfte walten. An seiner Rechtsphilosophie bewundern sie die geistige Schätzung des Staates, an seiner Kulturphilosophie überhaupt bewerten sie den alle einzelnen umfassenden Weltgeist; von seiner Geschichtsphilosophie behalten sie bei, daß der Schwerpunkt der Weltgeschichte in der Entwicklung geistiger Güter besteht. Die Logik fassen sie nicht auf als metaphysischen Prozeß, sondern als Wissenschaft der Kategorien; von seiner Lehre über das Erkennen ist ihnen nur die Überzeugung von der Einheit des Menschengeistes mit dem absoluten Geiste wichtig. In der Religionsphilosophie wollen einige sogar an der Persönlichkeit Gottes festhalten, für andere besteht die Religion in der Anerkennung des überragenden Wertes der geistigen Güter und in einer Stimmung der Ehrfurcht und Andacht gegenüber dem

*) Vgl. für die ganzen folgenden kritischen Ausführungen R. Eucken, Einheit des Geisteslebens 1888 S. 241—322.

absoluten Geiste, der sich in der Kulturarbeit erschließt. Aber unsere Prüfung der philosophischen Prinzipien Hegels wird sich vor allem an die schroffen intellektualistischen Behauptungen des Systems halten, wobei natürlich jene andern Deutungen oft auch direkt zur Sprache kommen oder mittelbar mitgetroffen werden.

Für Hegel ist es selbstverständlich, daß es Wahrheit gibt; aber, wenn es sie gibt, so ist das die eine und absolute Wahrheit. Denn daß mehrere Wahrheiten möglich seien für verschiedene denkende Wesen, widerspricht sich und gäbe es nur eine beschränkte oder endliche Wahrheit, so könnten wir sie nur als unvollkommen wissen, wenn wir sie mit der absoluten Wahrheit vergleichen könnten und also in deren Besitz wären.*) Es sei zugegeben, daß ein Teil der Wahrheit oder die Wahrheit in menschlicher Form die absolute Wahrheit in reiner Gestalt zur inneren Voraussetzung habe; daraus folgt aber noch nicht, daß der Mensch mit seiner Vernunft die absolute Wahrheit ganz durchschauen müßte. Offenbar könnte das Ganze der absoluten Wahrheit in Gestalt einer Idee dem Menschen gegenwärtig sein, die dann Richtlinie und Triebkraft für die geschichtliche Entwicklung des menschlichen Wahrheitsstrebens bildete; wird doch auch Hegel gezwungen, früheren Zeiten nur den Besitz eines Teiles der Wahrheit zuzugestehen.

Weiter scheint die Überspannung des Begriffs der Wahrheit nur auf Kosten des menschlichen Verständnisses derselben geschehen zu können. Wird die Wahrheit nämlich in so strenger Unabhängigkeit vom Menschen aufgefaßt, wie es Hegel tut, so daß die Begriffe sich selbst ihr Wesen bestimmen und ihre Beziehungen zu einander gestalten, dann wird der Mensch zu einem bloßen Zuschauer der Wahrheit und verliert sein inneres Verhältnis zu ihr. Wohl kann darauf verwiesen werden, daß das Wesen des Menschen eben im Denken besteht

*) Dieser Gedankengang liegt auch der Schrift von J. Ebbinghaus, Relativer und absoluter Idealismus 1910 zugrunde.

und er deshalb über das bloße Betrachten des logiſchen Wahrheitsprozeſſes hinaus ſei und innerlich daran teilnehme; aber das würde doch eigentlich nur ſagen, daß dieſes Innere des Menſchen auch dem Denkprozeß angehöre, und um ſo weniger bliebe vom eigenen Selbſt des Menſchen etwas übrig. Und doch kann die innere Aneignung der Wahrheit ſeitens des Menſchen nicht Nebenſache ſein, denn nur unter dieſer Bedingung gibt es überhaupt Wahrheit für den Menſchen. Eine Wahrheit, die den Menſchen einfach mitreißen würde in den Strom ihrer Gedanken, könnte ihm gar nicht als ſolche erſcheinen, ſondern die würde er als blinden Zwang empfinden. Die Wahrheit iſt nicht etwas, das der Menſch über ſich ergehen läßt, das ihm widerfährt; ſondern er iſt tätig bei ihrer Entdeckung und bei ihrer Vergegenwärtigung. Der Menſch muß urteilen, entſcheiden, erwägen, überdenken; er hat Einſicht in die Wahrheit, ſie überfällt ihn nicht wie ein dunkles Geſchick, dem er willenlos gehorchen muß, ſondern als ein ſehender folgt er ihr.

So iſt es auch eine unbewieſene Vorausſetzung, daß das Denken allein ohne Zuhilfenahme der Erfahrung alle Wahrheit in ſich trage und daß alle Begriffe und Geſetze zur Erkenntnis eines beſtimmten Kreiſes ausſchließlich aus dem Denken genommen werden müßten ohne Berührung mit der Reichhaltigkeit der Anſchauung. Verſtändlich wird dieſe Behauptung nur, wenn der allen Gebieten innewohnende Gehalt allein von der logiſchen Idee erzeugt wird. Und hierzu ſah Hegel eine Berechtigung in dem Mißlingen von Kants theoretiſcher Philoſophie, Erfahrung und Denken miteinander auszuſöhnen, da hier das ein für allemal feſtumgrenzte Syſtem der Kategorien ſich der Erfahrung nur äußerlich anfügen könne oder bei ſtärkerer Betonung des Rechts der Anſchauung das Netz der Denkformen zerriſſen werden müßte. Aber außer Hegels Auffaſſung des Erkennens bliebe noch ein anderer Standpunkt denkbar, der die

Kategorien für beweglicher erklärte und sie in steter Auseinandersetzung mit der Erfahrung hielte, der Denken und Erfahrung von einer zentraleren und umfassenderen geistigen Tätigkeit umspannt sein ließe, in der beide ihre Ansprüche gegeneinander abgrenzen könnten in der Richtung auf ein tieferes Erfassen des Wesens der Dinge. Hegel läßt alle Wirklichkeit dem Denkprozeß immanent sein. Einerseits könnte das einen großen Gewinn für die Klarheit und den Umfang des Erkennens bedeuten, aber andererseits muß dies Vorgehen als eine Willkür, Einseitigkeit und geistige Verarmung empfunden werden, wo Zweifel aufkommen, ob wirklich alle Wahrheit im Denken gefunden werden kann. Das Denken, das nur mit sich selbst befaßt ist, schiene dann sich um die Wirklichkeit nicht zu kümmern und die Gegenstände unergriffen draußen liegen zu lassen.

Die Abweisung der Erkenntnistheorie wird für Hegels Standpunkt besonders charakteristisch. Im Besitz der absoluten Wahrheit bedarf man ihrer vorsichtigen und beratenden Leitung nicht mehr, weil das Gesetz der Wahrheit selbst die Führung übernimmt. Hier gibt es keine Scheidung zwischen dem ursprünglichen Besitz des Geistes und seinem Wachstum zu stärkerer Durchbildung und vollerer Wirklichkeit in der Auseinandersetzung mit der Erfahrung. Die Vernunft könnte allein ihre Grenze bestimmen, aber sie weiß, daß ihr Denken keine Schranken hat. Wo die Überzeugung besteht, daß der Mensch von vornherein weder ganz in der absoluten Wahrheit noch ganz außerhalb ihrer steht, da erhält die Erkenntniskritik ihre Aufgabe, die Wege zu bahnen zu einer besseren Erfassung der Wahrheit und den Erkenntnisprozeß selbst vor Abwegen zu behüten. Ihre Bedeutung ist gewissermaßen gebunden an diese Mittelstellung des Menschen und so wird sie zu einem unablässigen Ringen nach Wahrheit im Zusammenhang des ganzen Lebens.

Wegen der Identität von Vernunft und Wirklichkeit wird Hegel dazu getrieben, die tatsächlich gegebene

Lage für vernünftig zu halten. Wenn nämlich das Denken alle Realität hervorbringt, wir aber nicht zugestehen können, daß der Denker dieſe Ableitung a priori leiſten konnte, ſo hat er in dem geſchichtlichen Stand des geiſtigen Lebens die abſolute Vernünftigkeit aufſuchen müſſen. Weit entfernt alſo, daß die Erreichbarkeit der abſoluten Wahrheit für den Menſchen von vorwärtstreibender Kraft wäre, wird der menſchliche Erfahrungskreis notwendigerweiſe idealiſiert und für abſolut erklärt, da durch die bloße Behauptung der abſoluten Vernünftigkeit noch nichts an dem inhaltlichen Beſtand unſeres geiſtigen Lebens geändert wird. So wird der glänzende Anſpruch der Vernunft auf abſolute Wahrheit ein Mittel, den Menſchen nur noch mehr an die Erfahrung zu ketten. Damit iſt natürlich noch kein Urteil gefällt über den Wert von Hegels Anſichten auf den verſchiedenen anderen Lebensgebieten, ſondern nur das Bedenkliche der Überſpannung der Wahrheitsforderung ſollte bemerkbar gemacht werden.

So ſieht Hegel das Kerngeſchehen in dem unperſönlichen Denkprozeß, der ſich durch ſeine eigene Kraft weiter und weiter geſtaltet, deſſen Glieder immer neue Begriffe in zwingender Konſequenz hervortreiben, die ſelbſt wieder andere und andere nach ſich ziehen. Es iſt der alte Begriff eines Denkens des Denkens, der hier in veränderter Lage und in neuer Faſſung auftritt. Das Denken wird abgelöſt von dem Leben des Subjekts als eine Wirklichkeit für ſich. Die logiſche Verkettung, die für gewöhnlich nur von einem Subjekt erlebt wird, bietet in ihrer fortſchreitenden Notwendigkeit die Möglichkeit, im Denken als ſolchem eine Tätigkeit zu ſehen, die in voller Unabhängigkeit vom Menſchen vor ſich geht. Die Beziehungen der Begriffe zu einander werden weder vorgefunden noch vom Subjekt geſtiftet, ſondern die logiſchen Beſtimmungen entwickeln von ſich aus ihren Gegenſatz und ihre Übereinſtimmung. So fallen Denken und Sein zuſammen, weil das Denken ſchon ſelbſt Wirklichkeit iſt und alles hervorbringt.

Die Frage, die sich hier erhebt, ist die nach der Schöpferkraft des Denkens. Für gewöhnlich nehmen wir an, daß wir äußerer und innerer Erfahrung zur Erweiterung unserer Erkenntnisse bedürfen. Auch ist Hegel immer die Formalität dieses Denkprozesses vorgeworfen worden, die es nie zu wahrhafter Realität bringen könne. Der Philosoph glaubte aber das Denken zum schaffenden Grund aller Wirklichkeit machen zu können, wenn er es hinter das Einzelsubjekt zurück verlegte, es beweglicher gestaltete und ihm eine sichere Methode des Fortgangs vom Abstrakten zum Konkreten zuerkennte. Über diese dialektische Methode ist viel gehandelt worden und es ist auch bestritten worden, daß sie für sich im allgemeinen betrachtet und abgelehnt werden könne, da sie von Inhalt zu Inhalt ihren Charakter wechsle, in dem die Negation jedesmal die Verneinung eines ganz bestimmten Begriffes sei. Aber es läßt sich schwer verkennen, daß der Ausgleich zwischen Formalität und Inhaltlichkeit Hegel in der Logik doch nicht gelungen ist. Die Funktion der Negation bleibt sich doch eigentlich überall gleich und sie könnte nie vom vorhergehenden Begriff aus den folgenden Begriff ergeben, wenn dieser nicht schon irgendwie bekannt wäre. Jeder Begriff aufgefaßt wie er entstanden besteht in einer bestimmten Anzahl von Negationen oder ist die so und so vielte Negation des ersten, aber für sich betrachtet stellt er auf einmal eine neue Kategorie dar. Die Logik als Ganzes genommen ist so eine Summierung von Negationen, also ganz formal, ja sogar quantitativ, dann aber wieder soll sie ein System von verschiedenen Kategorien sein. Aber weshalb soll dann jene ganze Stufenleiter der Negationen beibehalten werden, die nur dazu dient, glauben zu machen, diese Kategorien seien alle streng logisch auseinander abgeleitet? Auch in der Kennzeichnung von Hegels System als allgemeiner Relativität, indem jeder Begriff nur bestimmt sei durch seine Beziehungen zu allen andern, wie sie ein Anhänger

gibt, ist die Formalität eigentlich ausgesprochen, denn wenn kein Begriff einen selbständigen Inhalt hat, so sind sie alle leer. Sonach besäße Hegels Logik doch keine schöpferische Kraft, sondern wäre nur eine den Inhalt nachträglich gruppierende Dialektik.

Der Denkprozeß löst alle Einzelsubstanzen in Durchgangspunkte des Geschehens auf. Es kann keine geistigen Subjekte geben, die ihm gegenüber eine Selbständigkeit und ein eigenes Wesen bewahren könnten. Aber auch aus dem ganzen Prozeß erwächst kein Selbst, das mehr wäre als der Verlauf. Der an seinen Ausgangspunkt zurückkehrende Prozeß ergibt keinen beherrschenden Mittelpunkt, sondern das letzte Glied, das an dem Ganzen nichts mehr ändern kann. Vergebens versucht Hegel, den logischen Prozeß von der absoluten Idee umspannt sein zu lassen, denn diese hat ihr Wesen in jenem und so behält der Prozeß die Übermacht und es gibt kein wahrhaftes Selbst. So können auch Ausdrücke wie sich vertiefen, in sich gehen u. a. nur uneigentlich zur Bezeichnung des fortschreitenden Prozesses verwandt werden, denn wo das Geschehen in einer Fläche verläuft, da kann keine Rede gehen von Innerlichkeit.

Auch das Bewerten*) kann schlecht vom Denkprozeß aus erklärt werden, da hier alles gleich notwendig und folgerichtig ist. Wert und Wirklichkeit sind ineinander geschoben und alles erscheint als gleich wertvoll. Zwar macht Hegel den Versuch, eine Abstufung in die Welt und die einzelnen Lebensgebiete hineinzubringen; der Grad des Durchbruchs der absoluten Idee in der Erscheinung ist entscheidend. Aber so wird auch der Gegensatz von Wert und Unwert nur in ein Mehr oder Minder einer und derselben Wirklichkeit verwandelt. Es gibt nur eine Richtung des Strebens, Wert und Unwert sind nur dem Grade nach verschieden. Wo alles gleich notwendig und folgerichtig ist, da ist eigentlich die ganze

*) Vgl. Hans Ehrenberg, Parteiung der Philosophie 1911, S. 63.

Sphäre des Wertens überwunden und sie wäre nur noch eine endliche Betrachtungsweise, für die Begriff und Wirklichkeit, Realität und Ideal auseinander treten.

Der Denkprozeß, wie er sich durch die ganze Wirklichkeit hindurch entfaltet, hat zur Voraussetzung, daß seine Kraft stets allen Hemmungen gewachsen ist und daß jedes bestimmte Sein nur die Bedeutung haben kann, die ihm im Ganzen zukommt. Alle Sonderexistenz wird aufgehoben und wenn das auch nicht auf so schroffe Weise verstanden wird, daß aller Reichtum und jede Selbständigkeit der unmittelbaren Wirklichkeit sich in Denkbestimmungen aufzulösen hätte, so muß diese sich doch dem Ganzen einordnen. Dann aber dürfte die Natur nicht die Gleichgiltigkeit, ja Fremdheit und Widerspenstigkeit gegen den Geist zeigen, wie sie es tatsächlich tut, so daß sie die höchste Blüte des Geistes vernichten kann in offenbarem Widerspruch mit der Bedeutung, die sie in der Rangordnung der Wirklichkeit einnimmt. Bei Hegel ist die Natur nur die Bedingung, die Vorstufe des Geistes; darnach geurteilt dürfte sie diesen nicht als etwas Nebensächliches behandeln, sondern müßte ihm untertan sein. Die Ohnmacht und Unvernunft der Natur, die Hegel ja anerkennt, steigert sich bis zur Vernunftwidrigkeit, die rücksichtslos die geistigen Zwecke des Menschen zerstören kann. Aber auch der Mensch als Individuum kann allen großen geistigen Aufgaben gegenüber in seiner Sonderexistenz verharren, sie nur darnach bemessen, was sie ihm an Lust und Leid einbringen. Und doch dürfte auch der einzelne nur die Macht und die Bedeutung haben, die ihm im Ganzen von Hegels System des Geistes zukommt. Es verhält sich aber in Wahrheit nicht so, daß der weltgeschichtliche Stand der Kultur die Individuen beherrscht, sondern die Beurteilung aller geistigen Güter nach individuellen Interessen beharrt durch die ganze Geschichte. Weiter bekämpfen sich auch oft die verschiedenen Lebensgebiete in der Wirklichkeit, eins unterjocht das andere und beurteilt es von

sich aus; so die Religion, wenn sie alles unmittelbar auf ihre Zwecke bezieht oder die Moral in einem Moralisieren, welches allen Gebieten ihren reichen und eigentümlichen Gehalt nimmt. So sehen wir, daß die Wirklichkeit nicht der Ausdruck der Vernunft ist die sie doch erzeugt haben soll und daß im menschlichen Kreise nicht ein für alle mal die Kraft für die Wahrheit gewonnen ist, sondern die Vereinigung beider immer wieder erstrebt werden muß.

Die Behandlung der Einzelgebiete von Welt und Leben bei Hegel hat immer Anstoß erregt, wo Reichtum und Verschiedenartigkeit der Wirklichkeit vor Augen standen. Unser Philosoph leitet sie alle aus der Logik ab und sucht in allen ihre Gesetze wiederzufinden. Das ergibt eine Uniformität der Methode und eine Schematisierung der Wirklichkeit. Jedes Gebiet hat aber seine besonderen Kräfte und Gesetze und widerspricht der Herantragung einer fremden Betrachtungsweise, die ihm seinen geistigen Gehalt nicht abzugewinnen vermag. Wer jeden Daseinskreis nur für eine Einkleidung, wenn auch eine besondere, logischer Kategorien ansieht, statt ihn in seiner ganzen Eigenart zu erfassen, vermag nur schwer seine innere Berechtigung darzutun. Wenn sich die Idee nur adäquat im Denken verwirklicht, erscheint auch die Notwendigkeit der andern Gebiete als fraglich. Aber diese Vorwürfe werden Hegel insofern nicht gerecht, als seine tiefe Kenntnis der Reichhaltigkeit und Eigentümlichkeit der verschiedenen Gebiete bei ihm die Ketten der Dialektik sehr lockert und vielfach sprengt. Zweifellos hat er den Blick für viele Zusammenhänge geschärft, uns in einzelnen Gebieten weit Bedeutenderes sehen lassen, dem ganzen Kosmos des Geistes eine größere Gegenwart und Selbständigkeit verliehen. Aber sein Anlauf, den Reichtum und die Verzweigung der geistigen Kultur aufzudecken erscheint im Widerspruch mit seinem Intellektualismus. Gewiß mag auch dieser ihm in seinem Vorbild der überragenden Notwendigkeit und zwingenden

Kraft der Logik ein starker und sicherer Führer gewesen sein, um Individuum und Geist scharf zu trennen und diesem eine Weite und Sachlichkeit zu geben. Aber auf seine letzten Konsequenzen und Zusammenhänge hin angesehen, zerstört der Intellektualismus die Eigenart der verschiedenen Gebiete. Was noch dazu beigetragen haben mag, den Einzelwissenschaften des Systems eine größere Unabhängigkeit zu geben, ist der Umstand, daß die Kategorien der Logik fast alle bereits in der Natur verwirklicht sind und so nur die absolute Idee übrig bleibt, die nun, um in den verschiedenen Lebenskreisen einen Inhalt zu haben, eine große Fülle Stoff aus der Erfahrung aufsaugen muß. Unbestritten bleibe das Bestreben Hegels die einzelnen Gebiete nicht planlos nebeneinander liegen zu lassen, sondern sie innerhalb eines Ganzen auszugleichen und zu ordnen. Aber das kann nicht unmittelbar geschehen, indem eins die Herrschaft übernimmt und sich die andern unterwirft, sondern durch Zurückgehen auf ihre Grundvoraussetzungen und grundlegenden Tatsachen, wobei die Ansprüche der einzelnen gewahrt bleiben müssen. Im folgenden seien einige Gebiete einer näheren Betrachtung unterzogen.

Man könnte sagen, daß es bei Hegel zwei Fassungen der Ethik gibt: Einmal eine, die sich auf das ganze Leben des Geistes bezieht, die Kraft des einzelnen für den Weltprozeß zu gewinnen, das Individuum zum Träger der geistigen Idee umzugestalten sucht, was ebenso sehr erfordert ist für die Verwirklichung der politischen Ideale wie für die künstlerische Produktion oder das philosophische Denken. Dann wieder ist die Ethik ein besonderes Gebiet, der objektive Geist, der einen ganz bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit darstellt. Aber in der ersten Bedeutung scheint die Hingebung des Menschen an den Weltprozeß mehr das Werk der Idee zu sein als das der einzelnen Individuen. Das führt gleich zu dem Vorwurf, welcher Hegels Behandlung der Ethik zu machen ist. Er unterschätzt persönliche Tätigkeit und Ge-

ſinnung. Ganz bedacht darauf zu ſehen, was der Begriff des Willens vorſchreibt, wird er der Aufgabe der Individuen, ſich die geiſtigen Güter innerlich anzueignen nicht gerecht. Ja, ſeine Sorge um die Realiſierung der Ideale läßt ihn dieſe ſich ſogar trotz der einzelnen durchſetzen. Ganz richtig ſieht Hegel, daß die gute Meinung des Individuums noch kein untrügliches Kennzeichen ſittlicher Wahrheit iſt, ja daß die Sittlichkeit in der Abgeſchloſſenheit des individuellen Standpunkts verkümmert. Aber damit hat er nicht bewieſen, daß die ſelbſtloſe Hingabe des Individuums an die Sache zu entbehren ſei oder die Überzeugung nicht die Grundlage aller höheren Sittlichkeit bilde. Die Aneignung iſt nicht eine unnütze Zutat, ſondern belebt und erſchließt die Ideale, denen wir uns widmen. Der Menſch muß fortwährend entſcheiden und wählen. Ohne dies Einſetzen ſeines Selbſts würde das Leben des Menſchen jede Größe verlieren und die Werte, die er verwirklicht, könnten ihm nicht in ihrer inneren Bedeutung gegenwärtig ſein. Die ſubjektive Seite der Ethik zu vernachläſſigen führt hier dazu, die Moral dem Menſchen zu entfremden, ſie aus einer erhebenden und befreienden Haltung und Handlung zu einer äußeren, alles Individuelle bezwingenden Macht zu machen. So wird Hegel auch der Forderung der Willensfreiheit nicht gerecht. Seine philoſophiſche Betrachtungsweiſe verleitet ihn dazu, die Freiheit zu einer Eigenſchaft der abſoluten Idee zu machen und wo dieſe bei ſich ſelbſt iſt und ſich verwirklicht, da iſt auch Freiheit ganz abgeſehen von der Geſinnung der Individuen. Da Hegel die Moral möglichſt unabhängig von aller Tätigkeit der einzelnen Menſchen geſtalten will, wird er dazu geführt, ſie als etwas Objektives, Fürſichbeſtehendes und Sichſelbſtvollbringendes hinzuſtellen. Das läßt ihn dazu gelangen, die ethiſche Bedeutung der äußeren Organiſation zu überſchätzen, denn nun ſcheint aller moraliſche Fortſchritt in der Vervollkommnung der Staatsformen zu liegen. So

geht die Notwendigkeit und Bestimmtheit des Begriffs des Willens über in die Sichtbarkeit und Festigkeit der geschichtlichen Gemeinschaft, in die das Individuum hineingeboren wird und an der es seine sittliche Substanz hat. Die Idee braucht auch nicht zu warten, bis es einem Individuum gefällt, sich in ihren Dienst zu stellen, sondern sie setzt sich selbst durch. Dem Individuum bleibt schließlich nur ein Zufluchtsort, in dem es frei sein und ein Verständnis für das Gute gewinnen könnte, das Denken und Erkennen; wenn nicht die frühere Erörterung gezeigt hätte, wie sehr auch dieser Begriff der Kritik ausgesetzt ist. Im Denken, wo der Mensch in Identität mit dem Allgemeinen ist, könnte er nämlich einsehen, daß das Gute ewig sich vollbringt, daß es sich nicht anders verwirklichen kann, als es tut, nämlich unabhängig von der Partikularität und der Gesinnung der einzelnen. Dann aber wäre die Moral kein eigentliches Handeln mehr, keine Umwälzung der Gesinnung, sondern eine veränderte Weise, die Welt und die Dinge zu betrachten.

Für die Religion muß es besonders unerträglich werden, daß das Denken das Wesen des Menschen ausmachen soll. Mehr als irgend ein anderes Gebiet scheint sie auf die Kräfte des Willens und die Wärme des Gefühls angewiesen zu sein. Auch ist bei Hegel selbst hier ein starker Widerspruch zwischen den Ausdrücken der Begeisterung, die er für die Religion findet und der Sache, wenn damit der logische Prozeß gemeint ist. Der Denkprozeß scheint in der Einigung der Seele mit dem Absoluten eine mystische Färbung und innere Tiefe anzunehmen, aber gleich darauf ist die Religion wieder nur mehr die zweithöchste Form der Wahrheit. Stark muß auch empfunden werden, daß Zweifel darüber bestehen, ob nach Hegel Gott von vornherein als selbstbewußt zu betrachten ist oder erst in seiner Rückkehr aus der Außenwelt im Innern des Menschen. Weiter sind Diesseits und Jenseits nur zwei Ansichten desselben Geschehens;

das Diesseits ist das Denken in seiner Unmittelbarkeit, das Jenseits das Denken von innen gesehen. Das Jenseits geht also ganz in den Prozeß ein, es ist nicht ein geistiger Grund, der allen Verwicklungen der Welt gegenüber seine Selbständigkeit und Erhabenheit wahrte und dem Menschen weltüberlegenen Frieden bringen könnte. Die Religion besteht hier mehr in einer Ablenkung des Blicks vom Sinnenschein und den Einzelkräften und einer Hinführung zu den großen schaffenden Mächten des Ganzen. Der einzelne bedarf keiner Umkehr seines Willens, keines Bruches mit der gegebenen Natur, keiner Erlösung, das Böse wird abgeschwächt zur Bedingung und Vorstufe des Guten. Die Religion wird mehr zu einem bildlichen Wissen des Absoluten und die Grenze zwischen der Behauptung, daß sie die Wahrheit für alle Menschen und der, daß sie nur die Wahrheit für die Ungebildeten sei, ist schwer zu ziehen. Von der geschichtlichen Religion wird nur anerkannt, was mit der Metaphysik der Vernunft übereinstimmt. Aber etwas anders ist es zu fordern, daß die Religion dem wissenschaftlichen und sittlichen Geist einer Zeit nicht widersprechen dürfe, etwas anders sie ganz darauf beschränken. Sie könnte in sich den Erweis einer höheren Wirklichkeit enthalten. Jedenfalls ist Hegels Religion mehr eine pantheistisch-philosophische, die in dem weltumspannenden Denkprozeß und in dem kulturbauenden Weltgeist ihren Gott findet. Zu unrecht hat er seine Religionsphilosophie mit der christlichen Religion identifiziert, die Schuld und Leid zu Grunderfahrungen des Lebens macht.

An Hegels Geschichtsphilosophie ist zu bewundern, wie er der Geschichte eine Ewigkeitsbedeutung zuschreibt und eine zeitlose Wahrheit in ihr entdeckt. Aber diese Wahrheit erscheint als von vornherein zu sehr fertig. So ist in den Anfängen nach Hegels Ausdruck schon virtualiter die ganze Geschichte enthalten, der sichere Fortgang der Entwicklung und der Sieg des Geistes ist von Anfang an verbürgt; die Geschichte gibt sich als

die Verſetzung eines in der Ewigkeit entwickelten Planes in die Zeit. Die Geſchichte als lebendiger Vorgang in der Menſchheit wird dadurch überflüſſig. Das hat auch dazu geführt, daß behauptet wurde, Hegels Philoſophie als Syſtem reiner ewiger Wahrheit habe keine direkte Beziehung zur Geſchichte. Jedenfalls zwingt die ungenügende Scheidung zwiſchen dem Geiſte in ſeiner ſelbſtändigen Exiſtenz und dem Geiſtesleben in der Menſchheit dazu, dem Abſoluten in der Geſchichte unbehinderte und ſiegreiche Entfaltung einzuräumen, was nur bei völliger Unabhängigkeit von menſchlicher Tätigkeit mit ihrem Wechſel von Anſpannung und Erſchlaffung möglich wird. Aber wo von wirklicher Geſchichte die Rede iſt, da muß die Menſchheit eine aktivere Rolle ſpielen, da muß ſie berufen ſein, entſcheidend in den Gang des Ganzen einzugreifen, die Wahl haben zwiſchen verſchiedenen Möglichkeiten. Ernſt und Größe gewinnt die Geſchichte nur, wenn die Menſchheit in ihr um ein geiſtiges Selbſt kämpft, wenn die Wahrheit errungen werden muß, um zur vollen Wirklichkeit im menſchlichen Kreiſe zu kommen. Da kann aber auch die Geſchichte kein Reich reiner Vernunft ſein, ſondern da bedarf es einer Unterſcheidung von Weſentlichem und Zufälligem und einer unabläſſigen Tätigkeit der Aneignung des Bleibenden vergangener Zeiten. Denn der Ertrag der Geſchichte ſummiert ſich nicht von ſelbſt im Laufe der Zeiten; was einmal auf der Höhe des Schaffens erkämpft iſt, bedarf ſtets erneuter Feſthaltung, ſoll es nicht wieder verloren gehen. Die große Perſönlichkeit wird dann nicht nur als ein Werkzeug und Ausdruck einer geiſtigen Bewegung erſcheinen, ſondern ſie erhält eine bleibende Bedeutung, da ſie in ſelbſtändiger Weiſe die geiſtigen Aufgaben ergreift und in eigentümlicher Art weiterbildet. Auch wird die Geſchichte einen viel irrationaleren Charakter annehmen als bei Hegel, bei dem ſie als ein gerader Aufſtieg, als ein Fortſchritt ohne Rückſchritt erſcheint. Es bleiben unerwartete Wendungen

möglich, das geschichtliche Geschehen zeigt ein Steigen und Fallen ohne gesetzlichen Rhythmus. Die Kompliziertheit der geschichtlichen Triebkräfte ist zweifellos viel größer als es nach Hegel den Anschein hat. Unser Philosoph kennt auch keine die Kräfte lähmende Hemmung; jeder Widerstand, den der Fortschritt findet, ist nur eine Erprobung der Stärke der geistigen Bewegung und doch gibt es unentfaltete Anlagen, die verkümmern müssen, großartige Blüten der Kultur, die durch Gewalt zerstört wurden. Die Geschichtsbetrachtung Hegels mündet in der Gegenwart, die ihm die Vollendung der Zeiten dünkt. Das war notwendig in diesem System, um dem Relativismus zu entgehen, einer Bewegung ohne Ende, bei der jede Zeit nur mit sich selbst beschäftigt sein kann und das Ewige und Große aller Epochen sich nicht zu einem Ganzen zusammenfassen läßt. Sein ganzes System brachte es nämlich mit sich, das Absolute sich vollständig in der Wirklichkeit realisieren zu lassen und dadurch wurde er gezwungen, für eine bestimmte Zeit die vollkommene Verwirklichung derselben zu verlangen. So wurde er dazu geführt Dasein und Wahrheit ineinander zu schieben und zugunsten seiner Grundbehauptung das Recht der Zukunft zu schmälern.

Überblicken wir zum Schluß die Lage des Menschen, wie sie sich nach Hegels Intellektualismus ausnimmt. Den Kern des Menschen bildet das Denken. Das Erkennen wird das Maß des Lebens und der Schwerpunkt menschlichen Daseins. In einer Wendung vom Verstande zur Vernunft und in einer fortgesetzten Steigerung des Denkens scheint die charakteristische Aufgabe des Menschen zu liegen. Aber „jede ausschließliche Gestaltung des Lebens von einem besonderen Gebiete aus läßt es unvermeidlich sinken und verkümmern und gefährdet schließlich seine Wahrheit" (Eucken). Dadurch daß das Denken den Mittelpunkt menschlichen Lebens bildet, wird die umwälzende und schöpferische Kraft menschlichen Handelns zerstört. Wie das Erkennen die

Tendenz hat, von dem Gegenstand, der erkannt werden soll, abhängig zu werden, so wird es bei Hegel zur Betrachtung der absoluten Idee, die allen Reichtum der Wirklichkeit in sich schließt. Daraus aber erwächst dem Menschen kein Antrieb, seine Handlungsweise zu verändern und anzuspannen, da er in der absoluten Idee die einzige Triebkraft erkennt und so weiß, daß auf seine Tätigkeit nichts ankommt. Andererseits führt das Bestehen auf der erschöpfenden Erschließung des Absoluten dazu, die Wirklichkeit in ihrem geistigen Gehalt zu überschätzen, sie zu idealisieren. So hilft der Intellektualismus nicht über die gegebene Lage hinaus. Wie er den Menschen unselbständig macht, so wird er selbst abhängig von seiner Zeit und kann erst auftreten, nachdem eine reiche geistige Kultur ihm das Material geliefert hat. Damit ist er trotz aller vorwärtsstürmenden Kraft der Logik mehr ein Verstehen als ein schöpferisches Weiterbilden. Dem menschlichen Leben vermag er seine Größe und Würde nicht zu wahren. Wie er die menschliche Tätigkeit in ihrer Freiheit und Selbständigkeit unterschätzt, so verengt er auch den menschlichen Erfahrungskreis. Er wird mehr und mehr aus einer Wahrheit für das ganze Leben zur bloßen Steigerung einer einzelnen Fähigkeit. Schließlich wird er mehr als eine Fessel des geistigen Lebens empfunden werden, denn als eine Befreiung.

# Inhalt.


Seite

Einleitung . . . . . 3
I. Das Weſen der abſoluten Idee . . . . 5
II. Die Verwirklichung der abſoluten Idee:
1. Das Erkennen . . . . . 10
2. Die Natur . . . . . 16
3. Der objektive Geiſt . . . . . 22
4. Die Kunſt . . . . . 30
5. Die Religion . . . . . 37
6. Die Geſchichte . . . . . 44
7. Rückblick . . . . . 50
Kritik . . . . . 52


G. W. Fr. Hegels Werke ſind benutzt in der Geſamtausgabe Berlin 1832 ff.

Die Encyklopädie wird nach den Nummern der Paragraphen zitiert und die Zuſätze aus den Vorleſungen ſind als ſolche kenntlich gemacht.

Die Geſchichtsphiloſophie wird angeführt nach der Ausgabe von F. Brunſtäd bei Reclam in Leipzig.

## Lebenslauf.

Ich bin geboren am 12. März 1888 zu Grevenmacher im Großherzogtum Luxemburg als Sohn des Buchdruckers Joseph Eßlen. Mit zwölf Jahren kam ich an das Gymnasium zu Echternach, wo ich bis zum Herbst 1906 blieb. Nach privater Vorbereitung legte ich die Reifeprüfung Ostern 1907 in Köln ab. Ich besuchte die Universitäten in Heidelberg und München, ging dann zum Sommersemester 1908 nach Jena, wo ich ohne Unterbrechung bis zur mündlichen Doktorprüfung an der Universität immatrikuliert war. Ich studierte vor allem Philosophie, daneben Nationalökonomie und Geographie. — Am meisten fühle ich mich meinem hochverehrten Lehrer Prof. Dr. Eucken zu Dank verbunden, der durch Wort und Schrift den entscheidendsten Einfluß auf mein philosophisches Denken und Streben ausgeübt hat.

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 01 25 04 008 8